100 SORUDA HADİS MESELELERİ

YAVUZ KÖKTAŞ

لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين

2. BASKI

| HADİS |



insan yayınları

100 SORUDA HADİS MESELELERİ

YAVUZ KÖKTAŞ

Hadîs ilmiyle alakalı olarak geçmişten tevarüs ettiğimiz muazzam bir birikim vardır. Bu birikimle birlikte günümüzde de hadîsle alakalı tartışmalar her zaman ve her zeminde olabilmekte, pek çok soru sorulmaktadır. Düne baktığımızda konuyla alakalı "Hadîs Fetvaları" adıyla bir literatür bile oluşmuştur. Bugün de aynı ivmeyle hadîsle ilgili sorulara cevap verilmekte, bunun için kitaplar yazılmaktadır.

Bu çalışma, karşılaştığımız ve sorulması muhtemel sorulara bir cevap arayışı neticesi ortaya çıkmış olup, hadîs ve sünnetle ilgili merak edilen sorulara kısa ama doyurucu cevaplar vermeyi amaçlamaktadır. Bununla birlikte okuyucunun tartışmalardan faydalanabilmesi için az da olsa bir hadîs alt yapısına sahip olması gerekmektedir.

Eserin giriş bölümünde, tarihten günümüze intikal eden "Hadîs Fetvaları"na dair bazı eserler ele alınıp kısaca tanıtılmaktadır. Ardından birinci bölümde hadîs usûlüyle alâkalı elli soruya cevap verilmekte, son bölümde de hadîs ve sünnetin anlaşılmasını ve yorumlanmasını ilgilendiren elli sorunun cevabı aranmaktadır.



insan yayınları


twitter.com/insanyayinlari
facebook.com/insanyayinlari
insanyayinlari.com.tr
₺13
ISBN 978-975-574-601-2
9 789755 746012



100 SORUDA
HADÎS MESELELERİ

Bu eseri yetişmemde katkısı olan anne ve babama;
ilim yolculuğunda ziyadesiyle fedakârlıkta bulunan
eşime ve çocuklarıma ithaf ediyorum.

insan yayınları : 554
hadis dizisi : 16

birinci baskı, 2011
ikinci baskı, 2014

yayıncı sertifika no: 12381
isbn 978-975-574-601-2

100 soruda hadîs meseleleri
yavuz köktaş

editör
erhan güngör

içdüzen
mürettibhane

kapak düzeni
yunus karaaslan

baskı-cilt
aktif matbaa ve
reklam hiz. san. tic. ltd. şti.
söğütlüçeşme mah. halkalı cad. no:245/1-A
küçükçekmece/istanbul tel:0212 698 93 54-55
matbaa sertifika no: 13978

insan yayınları
istiklal caddesi no:96 beyoğlu/istanbul
tel: 0212-249 55 55 faks: 0212-249-55-56
www.**insanyayinlari**.com.tr
insan@**insanyayinlari**.com.tr

100 SORUDA
HADÎS MESELELERİ

PROF. DR. YAVUZ KÖKTAŞ



insan yayınları

YAVUZ KÖKTAŞ

1969 yılında Of-Trabzon'da doğdu. Yüksek öğrenimini Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde tamamladı. Aynı fakültede Tefsir dalında yüksek lisansını yaptı (1996). 1995'de Karadeniz Teknik Üniversitesi Rize İlahiyat Fakültesi'ne araştırma görevlisi olarak girdi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı olarak Hadîs dalında "Metin Tahlili Açısından Fethu'l-bârî ve Umdetu'l-kārî'nin Mukayesesi" adıyla doktorasını tamamladı (1999). 2000 yılında Rize İlahiyat Fakültesi'ne yrd. doç. olarak atandı. 2005 yılında doçent; 2010 yılında profesör oldu. Halen aynı fakültede görevine devam eden yazarın çeşitli dergilerde yayımlanmış makale ve çevirileri bulunmaktadır.

Yayınlanmış Eserleri

- *Hadîs ve Yorum*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011.
- *Hadîs Usûlü Yazıları*, Ensâr Neşriyat, İstanbul, 2010.
- *Güncel Hadîs Yorum ve Tartışmaları*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010.
- İlk Dönem Sûfîleri ve Hadîs, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2010.
- *Fethu'l-bârî ve Umdetu'l-kārî'nin Metin Tahlili Açısından İncelenmesi*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2009.
- Hakîm et-Tirmizî'nin, *Kitâbu'l-menhiyyât: Hadîslerdeki Yasakların Sebep ve Hikmetlerine Dair* isimli eserinin çevirisi, İnsan Yayınları, İstanbul, 2008.

İçindekiler

İKİNCİ BÖLÜM

ÖNSÖZ

Hadîs ilmiyle alâkalı olarak geçmişten tevarüs ettiğimiz muazzam bir birikimimiz vardır. Bu birikimle birlikte günümüzde de hadîsle alâkalı tartışmalar her zaman ve her zeminde olabilmektedir. Bu da tabiidir şüphesiz. Bu birikimi tecrübe etmek, onu anlamak ve yorumlamak elbette bizlerin görevidir. Bu birikimi günümüzün anlayışıyla buluşturmak, yeni bir dile dökmek ve tenkitlere cevap vermek gerekir.

Dün olduğu gibi bugün de hadîs ve sünnetle ilgili pek çok soru sorulmaktadır. Düne baktığımızda konuyla alâkalı "Hadîs Fetvaları" adıyla bir literatür bile oluşmuştur. Bugün de aynı ivmeyle hadîsle ilgili sorulara cevap verilmekte, bunun için kitaplar yazılmakta, internette siteler kurulmaktadır. Elinizdeki bu çalışma karşılaştığımız ve sorulması muhtemel sorulara bir cevap arayışı neticesi ortaya çıkmıştır. Zira medya tartışmalarında olsun veya öğrencilerimizin bize yönelttiği sorularda olsun hadîs ve sünnete ilgi duyulduğu anlaşılmaktadır. Özellikle medya tartışmalarında hadîs ve sünnete duyulan bu ilgi sağlıklı zeminlerde ele alınmamakta, bu da bir kafa karışıklığına sebep olabilmektedir. Bu çalışmayla hadîs ve sünnetle ilgili gündemde olup

merak edilen sorulara kısa ama doyurucu cevaplar verilmesi amaçlanmaktadır. Bununla birlikte okuyucunun tartışmalardan faydalanabilmesi için az da olsa bir hadîs alt yapısına sahip olması gerekmektedir.

Bu çalışma bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde tarihten günümüze intikal eden "Hadîs Fetvaları"na dair bazı eserler ele alındı ve kısaca tanıtıldı. Ardından birinci bölümde hadîs usûluyle alâkalı elli soruya cevap verildi. Son bölümde de hadîs ve sünnetin anlaşılmasını ve yorumlanmasını ilgilendiren elli sorunun cevabı arandı.

Bu çalışma hadîs meselelerini anlamaya küçük de olsa bir katkı sağlayabilirse müellif kendini bahtiyar hissedecektir. İnsan elinin değdiği her şeyde muhakkak hatalar vardır. Tenkitlerle bunların düzeleceğini umarım. Bize düşen gayretti, tevfik ise Allah'tandır.

Yavuz KÖKTAŞ
Rize, 2011

GİRİŞ

TARİHTEN GÜNÜMÜZE HADÎS FETVALARI

I. HADÎS FETVALARI

Hadîs çalışmaları hicrî ilk asırdan başlayıp günümüze kadar gelen ve devam eden bir süreçtir. Bu süreç içerisinde hadîsle ilgili birçok problem ortaya çıkmış ve hadîs alimleri çeşitli şekillerde bunlara cevap vermeye çalışmıştır. Hadîslerin anlaşılmasıyla ilgili problemler ihtilâfu'l-hadîs, müşkilu'l-hadîs, nâsihu'l-hadîs ve daha büyük çapta şerh literatürünü ortaya çıkarmıştır. Bu literatür daha ziyade ilmî ihtiyaçlara verilen cevaplar niteliğindedir.

Ancak bunların yanında toplumdan gelen talepler üzerine kaleme alınan eserler de bulunmaktadır. Bunların başında *el-Fetâva'l-hadîsiyye* literatürü gelmektedir. Fetvâ kelimesinin daha ziyade fıkhî bir çağrışımı vardır. "Yiğit, delikanlı" anlamındaki *fetâ* kelimesinden gelen fetvâ kelimesi sözlükte "bir olayın hükmünü açıklayan veya hükmünü koyan, güçlükleri çözen kuvvetli cevap" anlamındadır. Fıkıh terimi olarak "fakih bir kişinin sorulan fıkhî bir meseleye yazılı veya sözlü olarak verdiği cevap, ortaya koyduğu hüküm demektir.[1] Fetvâ kelime-

---

1. Fahrettin Atar, "Fetva", *DİA*, XII, 486.

si tek başına kullanıldığında daha çok fıkıh terimi olarak kastedilen bu manayı ifade etmektedir. Fetvâ kelimesinin sözlük anlamı dikkate alındığında bunu hadîslere dair soru taleplerine verilen cevaplarla ilgili kullanmak da mümkündür. *El-Fetâva'l-hadîsiyye* terkibi de "Bir hadîsçiye hadîsle ilgili sorulan sorular ve onun bu sorulara verdiği cevaplar." şeklinde bir manayı içermektedir. Bununla birlikte bu literatürün sadece hadîsle ilgili soruları ihtivâ etmediği vurgulanmalıdır.

Bu tür eserlerin kaleme alınmasına yol açan toplumsal talepler eserin yazıldığı dönemle alâkalıdır. Bu talepleri ortaya çıkaran olaylar da bireylerin hadîsle ilgili sorularıdır. Buradan yola çıkarak fıkhî anlamda fetvâ isteğinin yanında -ki bu anlamdaki fetvâlar şüphesiz daha çoktur- hadîsle ilgili fetvâ isteğinin de zaman zaman gündeme geldiğini söylemek mümkündür. Hadîsle ilgili fetvâ isteği aslında hadîs konusunun toplumda canlı halde kalmasının ve hadîse duyulan ilginin de bir göstergesidir. Bunun yanında hadîs fetvâları, toplumda hadîsle ilgili hangi konuların sorun teşkil ettiğini ve bu sorunlara nasıl cevap verildiğini ortaya koyan önemli eserlerdir. Dolayısıyla -biraz niteliği farklı olsa da- günümüzde hadîsle ilgili ortaya çıkan problemleri ve bu problemlerle ilgili soruları bu çerçevede değerlendirmek gerekir.

Toplumsal taleple birlikte ortaya çıkan *el-Fetâva'l-hadîsiyye* literatürü -henüz böyle bir alan gelişmemiş olsa da- hadîs sosyolojisinin konusudur. Şüphesiz hadîs-sosyoloji ilişkisine konu olabilecek başka meseleler de bulunmaktadır. Mesela bizzat hadîslerden yola çıkılarak kurulan müesseseler, hatta hadîslerin yol açtığı zihniyet oluşumları (dünyaya, mala-mülke karşı tavır gibi), zayıf veya mevzû hadîslerin toplumsal etkileri hadîs sosyolojisinin konusuna dahildir. Şu anda pek el atılmayan ancak araştırılması elzem olan, farklı bölgelere yerleşen, birbirinden hadîs alan on binlerce râvînin aralarındaki ilişki de -tarihsel olsa da- hadîs sosyolojisinin konusudur. Muhaddislerin hadîs için göstedikleri gayretler, sünneti ümmetle buluşturmak için yapılan çalışmalar, kısaca aslında hadîs tarihi hadîsi sosyolojik düzlemde ele almaya oldukça müsait mevzûlar ihtivâ etmektedir. Bu anlamda hadîs sosyolojisinin konularından biri de o günkü problemlerle ilgili toplumsal taleplerin soru-cevap şeklinde yansıdığı *el-Fetâva'l-hadîsiyye* literatürüdür.

Bilindiği gibi fıkha ait fetvâlar, zaman içerisinde dinin nasıl yaşanılabilir kılındığının tipik sosyolojik göstergeleridir. Yeni ortaya çıkan meseleler hakkında "caizdir, değildir" şeklinde verilen fetvâlar toplumsal taleplerin ne olduğunu ortaya koyduğu gibi toplumsal değişimin boyutlarını da gösteren mühim belgelerdir. Zira bir mesele hakkında sorulan husus muhakkak ya dine uygun ya da aykırı olacaktır. Her iki halde de toplumdaki bir davranış bize aksettirilmiş olmaktadır. Tıpkı bunun gibi hadîsle ilgili fetvâlar da toplumsal taleplerin arşivleridir. Bu fetvâlar yoluyla toplumların hadîse dair ilgilerini, sorunlarını, meraklarını, çözüm arayışlarını öğrenmek mümkündür.

Bu çalışmada müstakil olarak fetvânın tarihini ve niteliğini değil[2], birer toplumsal arşiv olan *el-Fetâva'l-hadîsiyye* literatürünün mahiyetini ve muhtevasını incelemeye çalışacağız. Önce konuyla ilgili literatür ortaya konulacak, bu literatürde hadîs fetvâlarıyla ilgili örnekler sunulacak, ardından günümüzdeki hadîs fetvâlarıyla ilgili kısaca bir mukayese yapılacaktır. Amacımız tüm hadîs fetvâlarını incelemek ve mezkûr eserlerde geçen soru ve sorunların hepsine cevap vermek değil, bahsi geçecek literatürün özlü bir şekilde bu çalışmada tanıtılmasıdır. Bununla birlikte özellikle bu çalışmada bahis konusu edilen hadîslerin tahrici ve mahiyeti ile ilgili dipnotlarda açıklayıcı bilgiler vereceğimizi belirtelim.

II. LİTERATÜR

Hadîs literatürü kaynaklarını araştırırken başvurduğumuz önemli eserlerden biri olan Kettânî'nin (ö. 1345/1927) *er-Risâletu'l-müstatrefe*'sinde hadîs fetvâlarına dair altı eser adı kaydedilmiştir. Bunlar şunlardır:

1. İbn Teymiyye (ö. 728/1328): *el-Fetâva'l-kübrâ*
2. İbn Hacer (ö. 852/1447): *Fetâvâ*
3. Sehavî (ö. (ö. 902/1496): *el-Ecvibetu'l-merdiyye ammâ suiltu anhu mine'l-ehâdîsi'n-nebeviyye*

---

2. Böyle bir çalışma için bkz. Kāsımî, *el-Fetvâ fi'l-İslâm*, Beyrut, 1986.

4. Suyûtî (ö. 911/1505): *el-Hâvî li'l-Fetâvâ*
5. İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1566): *el-Fetâva'l-hadîsiyye*
6. Ebu'l-A'lâ İdrîs b. Muhammed el-Irakî (ö. ?): *Fetâvâ*[3]

İbnu's-Salâh (ö. 643/1245) ve Nevevî'nin (ö. 676/1276) hadîs fetvâları ile İbn Kuteybe'nin (ö. 276/887) *el-Mesâil ve'l-ecvibe*[4] adlı eserini de bunlara ilâve edebiliriz. Bu eserlerin adı Kettânî'de geçmemektedir. Ayrıca son dönem hadîs fetvâları çalışmalarını da bunlara ekleyebiliriz. Son dönemde -ki modernizmin İslâm Dünyası'na girdiği dönemdir- Reşid Rıza'nın yayımladığı *Mecelletu'l-Menâr* adlı dergide, hadîsle ilgili soruların ve bunlara verilen cevapların ağırlıklı olarak yer aldığını görüyoruz. Bunun yanında -adı hadîs fetvâları şeklinde olmasa bile- Leknevî'nin (ö. 1304/1877) *el-Ecvibetu'l-fâdıla*'sını hadîsle ilgili fetvâlar kategorisine sokabiliriz. Bunların yanında Yûsuf Karadavî'ye ait olup son dönem çağdaş gelişmeler karşısında kaleme alınan ve Türkçe'ye *Çağdaş Meselelere Fetvalar* adıyla çevrilen kitabı ile -ki bir bölümü sırf hadîsle ilgilidir- Mevdûdî'nin *Meseleler ve Çözümleri* adıyla Türkçe'ye çevrilen eserini, ayrıca Ali Abdurrâzık ed-Düveyş'in -hadîs fetvâları az sayıda da olsa- cem ve tertip ettiği *Fetevâ li'l-cenneti'd-dâime li'l-buhûsi'l-ilmiyye ve'l-iftâ* adlı dört ciltlik eserini sayabiliriz. Türkiye'de de hadîs fetvâları adı altında olmasa da fıkıh fetvâları kitaplarında hadîs fetvâlarına rastlanmaktadır. Halil Gönenç ve Faruk Beşer'in fetvâ kitapları bu niteliktedir.

Bunların yanında günümüzde internet ortamında da artık *el-feteva'l-hadîsiyye* adı altında –bazen bu ad olmaksızın- hadîs fetvâları verilmektedir. Bir örnek olarak şu adresi vermek mümkündür: http://www.alsonnah.net/inf/articles.php?action= listarticles&id=3

Aslında bu sitelerin tesbiti yapılmalı ve yaptıkları faaliyetler de değerlendirilmelidir. Ancak bu, makale türü başka çalışmaların konusudur. Şimdi yukarıda adı geçen eserlerden ulaşabildiklerimizi kısaca tanımaya çalışalım:

---

3. Kettânî, *er-Risâletu'l-müstatrefe*, İstanbul, 1986, s. 193; ayrıca bkz. Müccteba Uğur, *Hadîs İlimleri Edebiyatı*, Ankara, 1996, s. 96.
4. Mervan el-Akiyye ve Muhsin Harabe tahkikiyle 1990 yılında Beyrut'ta basılmıştır.

1. İbnu's-Salâh, *Fetevâ ve Mesâil*

Hadîs usûlüyle ilgili eseri bir dönüm noktasının başlangıcı olan İbnu's-Salâh, başka yönleriyle de dikkat çekmektedir. Bu yönlerini fetvâlarına dair eserinde görmek mümkündür. İbnu's-Salâh'ın *Fetâvâ ve mesâil* adıyla basılan[5] eseri dört bölümden oluşmaktadır:

1. Tefsîr (10 soruya cevap verilmiştir.)
2. Hadîs (39 soruya cevap verilmiştir.)
3. Usûlü'd-Dîn (13 soruya cevap verilmiştir.)
4. Fıkıh (1201 soruya cevap verilmiştir.)

Taksimden de anlaşılacağı gibi eser fıkıh ağırlıklıdır. Eserde fetvâların "mes'ele-ecâbe" metoduyla işlendiği ayrıca belirtilmelidir.

Hadîsle ilgili fetvâların tümünü araştırdığımızda soruların şu başlıkların altına girdiği görülecektir:

1. Çelişik gibi gözüken hadîslerin anlamına,
2. Anlamı kapalı olan hadîslerin izahına
3. Hadîs usûlüne,
4. Herhangi bir konuda hadîs olup olmadığına ve hadîslerin sıhhatine dair sorular.

2. Nevevî, *el-Fetevâ*

Müslim şerhiyle hadîslerin anlaşılmasına büyük katkı sağlayan Nevevî, bunun dışında toplum tarafından kendisine yöneltilen sorulara cevap vermiş ve hadîs fetvâlarına dair bir kitap te'lif etmiştir. Eser *el-Fetâvâ* adıyla basılmıştır. Bu eser de İbnu's-Salâh'ın eseri gibi sadece hadîs fetvâlarını içermemektedir. Bunun yanı sıra fıkıh ve kelâm konularını da ihtivâ etmektedir.

---

5. Abdulmu'tî Emin Kal'acî tahkikiyle 1986 yılında Beyrut'ta tek cilt halinde basılmıştır.

Nevevî'nin *Fetâvâ*'sında hadîsle ilgili 37 soru ve cevap bulunmaktadır. Bu soru ve cevaplar çoğu kere "mes'ele-cevâb", kısmen "mes'ele-ecâbe" formunda kaydedilmiştir.

Soruların muhtevasına baktığımızda çelişik gibi gözüken hadîslerin uzlaştırılmasına dair sorular hariç İbnu's-Salâh'ın *Fetâvâ*'sındakilerle aynı oldukları anlaşılmaktadır. Buna göre sorular şu şekilde tasnif edilebilir:

1. Herhangi bir konuda hadîs olup olmadığına ve hadîslerin sıhhatine dair sorular.
2. Anlamı kapalı olan hadîslerin izahına dair sorular.
3. Hadîs usûlüyle ilgili sorular.

3. İbn Teymiyye, *el-Feteva'l-Kübrâ*

Bu eser İbn Teymiyye'nin önemli eserlerinden biri olup fıkıhla ilgili fetvâlarını içermektedir. Bu eser aslında fıkıh fetvâları içerisinde değerlendirilmelidir. Kettânî'nin bu eseri *el-Fetâva'l-hadîsiyye* literatürü içerisinde değerlendirmesinin sebebi, fetvâların cevabında oldukça fazla hadîsin kullanılması olabilir. Ancak bizi bu eserde bulunan doğrudan hadîsle ilgili fetvâlar ilgilendirmektedir. Hadîsle ilgili olanlar dahil bütün fetvâlar "mes'ele-cevâb" formunda işlenmektedir. Doğrudan hadîsle ilgili olan fetvâ sayısı yirmi beştir. Bu sayı kitabın hacmine göre hayli düşüktür.

4. İbn Hacer, *Fetevâ*

Fetâva'l-Hâfız İbn Hacer el-Askalânî fî ahvâli'l-kubûr ve ehvâli'n-nuşûr adıyla bilinen bu eser ölünün kabir ve âhiret hayatıyla ilgili yirmi sekiz sorunun kısa cevaplarını ihtivâ etmektedir. İbn Hacer'in benzer konularda sorulan otuz iki soruya verdiği daha uzun cevapları içine alan fetvâları da *Fetâva'l-Hâfız İbn Hacer el-Askalânî; kısmu'l-akîde* adını taşımaktadır. Bazı hadîslerin sağlamlık derecesini öğrenmek amacıyla sorulan sorulara İbn Hacer'in verdiği cevapları ihtivâ eden

el-Es'ile ve'l-ecvibe adlı risaleler de vardır. Bunlar İstanbul'daki çeşitli kütüphanelerde bulunmaktadır.[6]

5. Sehâvî, *el-Ecvibetu'l-Mardiyye*

Bu eser *el-Ecvibetu'l-mardiyye fîmâ suile es-Sehavî mine'l-ehâdîsi'n-nebeviyye* adıyla kalın bir cilt olarak basılmıştır.[7] Hadîsle ilgili 342 soruyu içermektedir. Burada bahse konu hadîsin var olup olmadığı sorulmaktadır. Bununla birlikte manası sorulan hadîsler de vardır. Cevaplarda ise bu hadîsin geçtiği kaynaklar ortaya konulmakta, hadîsin sıhhati hakkında hüküm verilmekte ve nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durulmaktadır. Hadîslerin kaynaklarını zikretme şekliyle eser bir tahric çalışmasını andırmakta ve müellifin *el-Makāsıdu'l-hasene* adlı kitabına benzemektedir. Tabii burada *Fetâvâ*'da geçen hadîslerin daha kısa incelendiği vurgulanmalıdır.

6. Suyûtî, *el-Hâvî Li'l-Fetevâ*

Bu eserin tam adı *el-Hâvî li'l-Fetâvâ fi'l-fıkh ve ulûmi'l-Kur'ân ve'l-hadîs ve'l-usûl ve'l-akāid ve't-tasavvuf ve'n-nahv ve gayriha*[8] şeklindedir. Adından da anlaşılacağı gibi eser sadece hadîsle ilgili fetvâları içermemektedir. Hadîsle ilgili fetvâlar ikinci ciltte *el-Fetâva'l-hadîsiyye* başlığı altında yer almaktadır. Burada fetvâlar meşhur fetvâ kitaplarındaki şekliyle "mes'ele-cevab" şeklinde işlenmemektedir. Bu tür işlenen fetvâlar azdır. Daha ziyade Suyûtî, merak edilen hadîsleri müstakil risaleler gibi yazmış, ilgili hadîsleri oralarda toplamış ve uzun uzadıya açıklamıştır. Bu bölümdeki *el-Urfi'l-verdî fî ahbâri'l-mehdî* gibi müstakil konuları ele alan risale bunun bir örneğidir. Hadîs konularını ele alan sorular ve risaleler az olup bunlardan sonra kelâm ve tasavvuf soruları ve risaleleri başlamaktadır.

---

6. Bkz. M. Yaşar Kandemir, "İbn Hacer el-Askalânî", *DİA*, XIX, 528-529.
7. Thk. Muhammed İshâk Muhammed İbrahim, Riyad, 1418.
8. Beyrut'ta iki cilt halinde tarihsiz olarak basılmıştır.

7. İbn Hacer El-Heytemî, *el-Feteva'l-Hadîsiyye*

Bu eser[9] *el-Feteva'l-Hadîsiyye* literütürü içerisinde kapsamlı olan eserlerden biridir. Ancak eserde doğrudan herhangi bir hadîsin sıhhatiyle veya anlamıyla ilgili olan sorular azdır. İlgili olabilecek soruların çoğu da "el-Hadîs: Mes'ele-suile" bölümünde yer almaktadır. Bu bölüm adından da anlaşılacağı gibi hadîs sorularına aittir. Bunun yanında eser çoğunlukla cevabı hadîsle alâkalı soru ve konuları ihtivâ etmektedir. Soruların muhtevası hadîsle ilgili olsa da ve cevaplarda sık sık hadîsler kullanılsa da eser hadîs fetvâlarma münhasır değildir. Bunların yanında fıkıh, kelâm ve tasavvufa dair de sorular ve cevaplar da bulunmaktadır. Eserde fetvâlar "suile-ecâbe" şeklinde işlenmektedir.

---

9. 1307 yılında Mısır'da tek cilt halinde basılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

HADÎS USÛLÜNE DAİR SORULAR

SÜNNET VE HADÎS HAKKINDA

SORU 1: Hadîs ve sünnet aynı şey midir?

Hadîs sözlükte; söz, haber, olay, yeni gibi anlamlara gelmektedir. Sünnetin kökeninde de yol, gidişat, model, hüküm, kural, norm gibi manalar vardır. Bununla birlikte terim olarak hadîs ilminde her iki kelime de aynı manaya gelmektedir. Yani hadîs veya sünnet "Hz. Peygamber'e izafe edilen söz, fiil, takrir, ahlâk ve yaratılışa dair hususlar" olarak tarif edilmektedir. Burada hadîs eşittir sünnet, sünnet eşittir hadîs diyebiliriz. Hadîs ilmindeki tarifleri bu şekilde standart hale gelmiştir. Ancak tanımların standart hale gelmesinden önce hadîs ve sünnet (özellikle sünnet) kelimeleri sözlük anlamlarına bağlı olarak farklı şekillerde kullanılabilmişlerdir. Dolayısıyla burada "standart tanım" ile "ferdî kullanım"a dikkat etmek gerekir. Aşağıda sünnetin farklı kullanımlarına örnek vereceğim. Bu nedenle mesela sünnetin terim anlamı ile sözlük anlamının farkında olunması şartıyla ictihâd, fetvâ, kıyas yoluyla oluşan hükümler için "sünnet" kelimesini kullanmak mümkündür. Zira sünnet tabiatıyla bir hükmü bildiren, bir model oluşturan davranışlar için kullanılabilmektedir. Burada önemli olan husus hadîs ilminde sünnet terim anlamına kavuştuktan sonra hadîs ile aynı tanımlanır olduğunun bilinmesidir.

Burada bir hususa dikkat çekmek gerekir: Hadîs ilminde hadîs ve sünnet tarif edilirken, Hz. Peygamber'e ait olan husûsiyetlerin normatif özelliği üzerinde durulmamış, bu husûsiyetlerin artık haber konusu olması, rivayet malzemesine dönüşmesi esas alınmıştır. Çünkü hadîs ilminde Hz. Peygamber'e ait olan husûsiyetlerde önemli olan onların örneklik oluşturucu veya bağlayıcılık dereceleri değil, sabit oluşlarıdır. Hadîs ilminde evvel emirde mesela Hz. Peygamber'e ait bir sözün hangi hükmü barındırdığı veya hangi örnekliğe işaret ettiği ilmin amacı gereği önemli değildir. Önemli olan o sözün Hz. Peygamber'den sabit olup olmadığıdır. Aksi takdirde tanımda geçen "Hz. Peygamber'in yaratılış özelliklerini" anlamamız hayli zorlaşırdı. Zira bu özelliklerin örneklikle bir ilgisi yoktur. Hz. Peygamber'in yaratılış özellikleri artık haberin, rivayetin konusu olunca onlar da hadîsin tanımına dahil olmuştur.

Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki, hadîs ve sünnet sözlük anlamı itibarıyla farklı, ancak terim olarak aynı şeylerdir. Acaba terim anlamlarının kökenleriyle hiçbir ilgisi yok mudur? Terim anlam ile köken anlam birbirinden kopuk mudur? Bize göre kopuk değildir; fakat müteahhir dönemde rivayet olayına vurgu yapılınca normatif özellik kaybolmuş ve bu özellik başka ilim dallarına, mesela fıkha havale edilmiştir. Zira hadîs kelimesini biz daha ziyade "söz" olarak kullanıyoruz; ancak onun kıssa, olay gibi anlamları göz ardı edilmemelidir. Temel tarih kaynaklarımızda "hadîsu Uhud, hadîsu Bedir" ve Kur'ân'da "hadîsu Mûsâ" tabirleri kullanılır ki bu; hadîsin "kıssa, olay" anlamına geldiğini gösterir. Burada kullanılan hadîs, yani kıssa sıradan veya hikâye olan bir kıssa değil tarihte sergilenmiş, dikkat edilmesi gereken bir kıssadır. Aslında Hz. Peygamber'in yaratılış özellikleri de böyledir. Bu özellikler sıradan birinin özellikleri değil, bir peygamberin her mü'minin merakını celb edebilecek özellikleridir. Dolayısıyla bu açıdan onlar da "hadîs"tir, hadîse konu olabilecek şeylerdir. Ama bu özelliklerin mü'minleri bağlayıcılık veya örneklik anlamında ilgilendirmemesi başka bir konudur. Hz. Peygamber'in yaratılış özellikleri şayet böyle ise onun söz, fiil ve takrirleri hayli hayli kıssadır, olaydır ve de yenidir.

Sünneti de bu çerçevede ele alırsak, onun iki temel özelliği vardır. Biri ortaya koyma, model oluşturma; diğeri ona uyma, onu ta-

kip etmedir. Bu iki özellik madalyonun iki yüzü gibi olup iç içedir. Hatta ilginçtir hadîsin "yeni" anlamı ile sünnetin "model ortaya koyma" anlamı örtüşmektedir. Zira ortaya konulan model "yeni"dir. Ama ne olursa olsun, hangi anlamı esas alırsak alalım burada Hz. Peygamber'in merkezî görevine ayrı bir vurgu yapmak gerekir. Zira tüm söz, davranış ve takrirler onunla birlikte yeni olmakta, onunla birlikte model olmakta, gelecek nesle aktarılmaktadır. Hal böyle olunca başlangıçta kıssa, olay, yeni anlamıyla olsun, ortaya koyma, model oluşturma manasında olsun Hz. Peygamber'e ait tüm husûsiyetler sahâbe tarafından gelecek nesillere aktarılmış, bütün bunlar haber ve rivayetin konusu olmuştur. Rivayet işi nesilden nesile artınca, rivayetin meseleleri de çoğalmış ve artık hadîs ve sünnet denilirken başlangıçta söz konusu olan anlam vurgusu git gide kayboluvermiştir. Bu arada rivayet meseleleri uzmanlık gerektiren bir iş halini almış, hadîsçiler (dar anlamda râvîler) anlamdan ziyade subût üzerinde yoğunlaşmışlardır.

Sonuç olarak hadîs ve sünnet kelimelerinin sözlük anlamlarına bağlı olarak farklı anlamlarda kullanılmış olması bir vakıa ise de, bu iki kelime müteahhir dönemde standart tanımlarına kavuşmuş ve hadîs ilminde aynı manada kullanılır olmuşlardır.

SORU 2: Hz. Peygamber'in, bir davranışına "Bu, sünnettir." diyoruz, ama "Bu, hadîstir." demiyoruz. Neden?

Yukarıda yaptığımız açıklamalar göz önüne alınırsa mesele kolayca anlaşılır. Hz. Peygamber'in bir davranışı için "Bu, sünnettir." dediğimizde üç şeyi kastetmiş oluruz:

a. Bu davranış, herhangi bir hüküm kategorisine işaret etmeksizin dinde meşrudur, demektir.

b. Bu davranış -fıkıhçıların kullanımında ma'rûf olduğu üzere- farz veya vâcib değil, tavsiye edilmiş bir davranış, demektir.

c. Ortada bir davranış vardır, söz değil. Bunun için ona sünnet denmektedir.

Birinci anlamıyla, sünnetin örneklik boyutuna dikkat çekilmiş olmaktadır. İkinci anlamıyla örnek olan bu davranışın "tavsiye edilmiş"

bir davranış olduğuna vurgu yapılmaktadır. Üçüncü anlamıyla, sözlük bakımından o davranışa sünnet denilmektedir. Aslında Hz. Peygamber'in bir davranışı için "Bu, sünnettir." Dediğimizde, mezkûr üç anlamın da iç içe girdiğini söylemek mümkündür. Birini diğerinden ayırmak söz konusu değildir. Çünkü bunu diyenin tam olarak ne kastettiği açık değildir. Şayet bu ifadeyi bir fıkıhçı kullanmış olsaydı, ondan şüphesiz "tavsiye edilmiş" davranışlar kastedilmiş olacaktı.

Ancak ne olursa olsun bir davranış için, dahası normatif bir davranış için sünnet kelimesini kullanmak ma'rûf olup isabetlidir. Hadîs kelimesi normatif davranışlar için kullanılmaz. Zira zaman içerisinde hadîs kelimesinin muhtevasında rivayet merkezli bir dönüşüm baskın gelince Hz. Peygamber'in günlük hayatımızı ilgilendiren, hayatımızı inşa eden davranışları için sünnet kelimesi kullanılır olmuştur. Terim olarak hadîs; söz, fiil, takrir vs.yi ihtivâ etse de sadece Hz. Peygamber'in sözleri için kullanımı yaygınlık kazanmıştır. Bunun yanında hadîs kelimesi söz, fiil ve takririn rivayet formunda nakledilip yazılı metinler haline dönüşünü kastetmek için de kullanılır olmuştur.

Buna benzer başka örnekler de vardır. Mesela; "Bu hadîste beş sünnet vardır." denilir, ama "Bu sünnette beş hadîs vardır." denilmez. Çünkü artık bize ulaşan her ne varsa rivayet ile ulaşmakta ve rivayet formlarına da hadîs demekteyiz. Sünnet kelimesi burada da özündeki normatif özelliği korumakta; "kural, hüküm, norm" manasında kullanılmaktadır. Dolayısıyla "Bu hadîste beş hüküm, kural var." Denilebilmekte; ancak aksini söylemek "Bu sünnette beş hadîs var." demek mümkün gözükmemektedir. Aslında hadîsin "yeni" anlamını dikkate aldığımızda "Bu sünnette beş hadîs var." demek mümkündür. Yani bu davranış beş yeni söz (hüküm, kural) ihtivâ etmektedir. Fakat böyle bir kullanım hiç söz konusu olmamıştır.

SAHÂBE VE SÜNNET

SORU 3: Sahâbe Hz. Peygamber'in davranışları için "Bu, sünnettir; bu, sünnet değildir." ifadesini kullanırdı. Bundan neyi kastetmişlerdi?

Buradaki kullanım tamamen sahâbeye özgüdür. Sahâbe "Bu, sünnettir." ifadesiyle söz konusu davranışın Hz. Peygamber tarafından nübüvvet vasfı ile ortaya konulduğuna işaret etmektedir. Bu anlamıyla sünnet -herhangi bir hüküm kategorisi ima etmeksizin- "Hz. Peygamber'in dinde meşru kılınan ve örneklik arz eden davranışı" manasına gelmektedir. Sahâbe "Bu, sünnet değildir." derken, Hz. Peygamber'in beşer gereği yaptığı bir davranışa dikkat çekmektedir. Dolayısıyla sahâbenin gözünde Hz. Peygamber'in davranışları "sünnet" vasfını kazanmışsa, bunlar uyulması gereken davranışlardır. Şayet onlar sünnet vasfını kazanmamışsa, uyulması gerekli olmayan davranışlardır.

Sahâbenin bu ifadeleri kullandığı örnekler gerçekten azdır. Birkaç örnekte görüldüğü üzere ashâbın arasında çıkan farklı yaklaşımı göstermesi bakımından da oldukça önemlidir. Buradan, ashâb arasında Hz. Peygamber'in her davranışının aynı değerlendirilmediği ortaya çıkmaktadır. Zaten sonraki dönemlerde mezhebler arası bazı ihtilâfları besleyen konulardan biri de Hz. Peygamber'in tasarruflarının hangi vasıfla ortaya konulduğu meselesidir. Ashâbın yukarıdaki yaklaşımı bir anlamda bu tartışmaların da zemini olmuştur.

Şunu ifade etmek gerekir ki, Hz. Peygamber'in herhangi bir davranışını hangi vasfıyla ortaya koyduğunu belirlemek oldukça zordur. Ashâb her davranış için de "Şu nübüvvet vasfıyla; şu da beşer gereği yaptığı bir davranıştır." dememiştir. Ashâbın birkaç örnekte ortaya koyduğu husus, aslında onların dışındaki davranışların nübüvvet vasfıyla ortaya konulduğunu göstermektedir. Yine de şayet Hz. Peygamber'in bir davranışı, beşer gereği yaptığına dair güçlü delil ve karîne varsa onu öyle kabul etmekte de bir beis olmamalıdır.

SÜNNETİN FARKLI KULLANIMLARI

SORU 4: Sünnet kelimesinin kaynaklarda farklı anlamlarda kullanıldığı olmuş mudur? Örnek verebilir misiniz?

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi sünnet kelimesi kaynaklarımızda farklı anlamlarda kullanılmıştır. Öyle ki bu durum günümüzde kafa

karışıklığına bile yol açabilmektedir. Dolayısıyla sünnetin hadîs ilminde kazandığı terim anlamıyla farklı kullanımlarını birbirine karıştırmamak gerekir.

Bu açıdan baktığımızda Hz. Peygamber'in sözlerinde geçen sünnette bile sonradan kazandığı anlam bulunmamaktadır. Mesela "Benim sünnetime uymayan benden değildir.", "Size iki şey bırakıyorum: Allah'ın Kitabı ve sünnetim." vb. ifadeler... Onun sözlerinde sünnet tamamen -herhangi bir hüküm kategorisine işaret etmeksizin- "dinde tabi olunması gereken yol" demektir. Diğer bir ifadeyle onun "sünneti", onun "hayat tarzı" demektir.

Yukarıda gördüğümüz gibi sahâbenin Hz. Peygamber'in bir davranışı için "Bu, sünnettir." veya "Bu, sünnet değildir." demesi bir başka örnektir. Sahâbenin bu tarz kullanımı Hz. Peygamber'in kullanımıyla örtüşmektedir. Sahâbe de bir anlamda "Bu sünnetir." derken, Hz. Peygamber'in örneklik arz eden hayat tarzını kastetmektedir. Şunu hatırlatmak gerekir ki, sahâbe Hz. Peygamber'in davranışları için sürekli olarak "Bu, sünnettir; bu, sünnet değildir." şeklinde ifadeler kullanmamıştır. Sahâbenin bu ifadeleri kullandığı örnek sayısı beşonu geçmez. Bu durum şunu gösterir: Hz. Peygamber'in bir davranışı için bu ifadeler kullanıldığında, ortada o davranışın nübüvvet maksadıyla mı yoksa beşer gereği mi yapıldığına dair bir tartışma var demektir. Bu tartışmada en azından o davranışın beşer gereği yapıldığına dair bir tercihte bulunmamız mümkündür. Bununla birlikte Allah Resûlü'nün davranışları için bu ifadeler kullanılmadığında, o davranışın sünnet olduğuyla ilgili hiçbir ihtilâf yok demektir. Bu da onun davranışının nübüvvet vasfıyla ortaya konulduğunu gösterir. Hadîs kitaplarında sünnet olarak bize nakledilen davranışların kahir ekseriyeti de bu cinstendir.

"Hz. Ebû Bekîr ve Hz. Ömer'in sünneti" şeklinde bir kullanım olduğu gibi hadîste geçtiği üzere "râşid halifelerin sünneti" şeklinde bir ifade de vardır. Burada sünnet "yol, gidişât, hüküm, norm" anlamındadır. Burada raşid halifelerden kasıt, dört halife değil, başta onlar da dahil olmak üzere Hz. Peygamber'in sünnetini takip eden, onun ruhuna uygun ictihâdlarda bulunan, uygulamalar ortaya koyan; kısaca Allah Resûlü'nün sünnetine bağlı, onu gerektiğinde özüyle, gerekti-

ğinde biçimiyle yaşayan yaşatan, dinde rüşdünü ispat etmiş-doğru-dürüst-kâmil-olgun mü'minlerdir.

İlginç bir örnek olarak; Hasan el-Basrî "Kur'ân'ın sünnetiyle amel ediniz." demektedir. Burada maksat, Kur'ân'ın emir ve nehiyleri, yani Kur'ân'ın hükümleri, normlarıdır.

Günümüzde çoğu kimsenin kafasını karıştıran ilginç bir örnek de vardır. Buna göre Abdurrrahman b. Mehdî şöyle der: "Süfyân hadîste imamdır, sünnette değil; Evzâî sünnette imamdır, hadîste değil; İmam Mâlik ise hem hadîste, hem de sünnette imamdır." Bu ifadede adı geçen imamların uzman oldukları veya daha çok iştigal ettikleri alanlar düşünülürse, sünnetten neyin kastedildiği hemen anlaşılır. Buna göre Süfyân, hadîste otoritedir. Hadîsin, yani rivayetin şartlarını, isnâdın ve râvîlerin durumlarını gayet iyi bilmektedir. Ancak hadîslerden hüküm çıkarma, hadîsin fıkhıyla iştigal etme noktasında otorite sayılmaz. Tabii bu hiç hadîsin fıkhıyla uğraşmadığı anlamına gelmez. Ancak mesela Evzâî ve İmam Mâlik kadar meşgul olmamıştır. Aynı şekilde Evzâî hadîslerin fıkhı noktasında otorite, ama rivayet konusunda o kadar değildir. İmam Mâlik ise her ikisinde de otoritedir. Daha önce belirttiğimiz gibi bu kullanım sünnetin köken anlamıyla uyum içindedir.

İmam Mâlik'in *Muvatta'* adlı eserinde sıklıkla kullandığı bazı ifadeler vardır ki oldukça dikkat çekicidir. O, naklettiği rivayetlerden sonra şu ifadeleri kullanır: "Bize göre sünnet budur, alimlerimizin ihtilâf etmediği sünnet budur vb." Burada İmam Mâlik'in "Sünnet budur." dediği tüm hususların dayanağını tesbit etmek durumundayız. Medîne ekolüyle ilgili yaptığımız çalışmada bunları tesbit ettik. Burada şu kadarını söyleyebiliriz: İmam Mâlik sünnete özel bir anlam yüklememiştir. Sünnet sözlük anlamına bağlı olarak hüküm, norm manasında kullanmıştır. Sünnetin yerine bazen "emr", nadir de olsa "amel" kelimesini kullanmıştır. Bütün bunlar sünnet kelimesinin sözlük anlamına bağlı kalınarak kullanıldığını gösterir. Sünnet kelimesi kullanılarak ortaya konulan hükümlerin dayanağına gelince, kahir ekseriyeti Hz. Peygamber'in hadîsleridir; bazıları sahâbe söz ve fetvâlarıdır; nadir de olsa içlerinde kıyas yoluyla varılan hükümler de vardır. Bunlar için sünnet kelimesini kullanmak doğal ve de mümkündür.

Hem Evzâî, hem de Mekhul tarafından ifade edilen şu söz: "Kitab'ın sünnete olan ihtiyacı, sünnetin Kitab'a olan ihtiyacından daha çoktur." Bu örnekte sünnet, Hz. Peygamber'e ait ne varsa hepsini içermektedir. Bu anlamıyla hadîsle aynı anlamda kullanıldığı bile söylenebilir. Zira burada sünnetten sadece davranışlar kastedilmemektedir. Kur'ân'ı beyan eden söz ve takrirler de sünnete dahil olmalıdır. Diğer taraftan ayrıca sünnetin Kitab veya Kur'ân ile birlikte kullanıldığında muhakkak Hz. Peygamber'in sünnetinin kastedildiğini de belirtelim.

Sünnet kelimesi, sahâbe fetvâlarını da içermektedir. Bunu te'yid eden en önemli delil, Sâlih b. Keysan'ın naklettiği rivayettir. Şöyle der:

"Ben ve İbn Şihâb ilim taleb ediyorduk. Sünen'i yazmaya karar verdik. Resûlullah'tan gelenleri yazdık. Sonra İbn Şihâb sahâbeden gelenleri de yazalım dedi. Ben 'Onlar sünnet değildir' dedim. O ise, 'Bilakis sünnettir' dedi. O yazdı, ben yazmadım. O kazandı, ben kaybettim."

Şâfi'î'nin Ahmed b. Hanbel için sarfettiği şu sözlerde sünnet kelimesinin farklı anlamda kullanıldığı açıktır: "İbn Hanbel sekiz hususta imamdır: O, hadîste, fıkıhta, dilde, Kur'ân'da, fakrda, zühdde, verada ve sünnette imamdır." (Bkz. Ebû Ya'lâ, *Tabakātu'l-hanâbile*, I, 5) Bu ifadede hadîs ve fıkıh açık olarak zikredildiğine göre sünnetten başka bir şey kastedilmelidir. Ebû Ya'lâ "sünnette imam olmayı", İbn Hanbel'in bid'atlere karşı verdiği mücadele olarak tefsir etmiştir. Bu, onun, Ali b. el-Medinî'nin "Allah dini iki insanla teyid etmiştir: Ridde günü Ebû Bekir'le, Mihne günü Ahmed b. Hanbel'le" şeklindeki sözünü nakletmesinden de anlaşılmaktadır. (Bkz. a.g.e. I, 9) Ayrıca Şâfi'î'nin de hadîs ve sünneti farklı anlamlarda kullanmasının dikkat çekici olduğu vurgulanmalıdır. Yine hadîs ve sünnetin birlikte kullanılıp sünnetin bid'at karşıtı şey olduğuna dair başka bir örnek verebiliriz. Veki' b. el-Cerrâh (ö. 197) şöyle der: "Hadîsi nakledildiği gibi kabul eden kimse *sâhibu sünne*dir. Hadîsi hevâsını takviye etmek için kullanan kimse *sâhibu bid'a*dır."

İshâk b. İbrahim şöyle der: "Süfyân es-Sevrî, Mâlik ve Evzâî bir iş/hüküm (emr) üzerinde birleştiklerinde bu -o konuda nass yoksa- sünnettir." (Zehebî, *Tezkiretu'l-huffâz*, I, 209) İshâk b. Rahaveyh ise

aynı ifadeyi "o konuda nass yoksa" kaydı olmaksızın söylemiştir. (Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, VII, 116)

Bu iki rivayeti nakleden Zehebî, ilkine herhangi bir not düşmezken, ikincisine şöyle bir not düşmüştür: "Bilakis sünnet, Nebî'nin ve râşid halifelerin sünnet kıldığı şeydir. İcma da öncekiler ve sonrakiler olsun, ümmetin zannî veya sükutî olarak üzerinde birleştikleri şeydir. Mezkûr üç alime muhâlefet eden kimse, icmâ'a ve sünnete muhâlefet etmiş olmaz. İshâk'ın kastı şudur: Onlar bir mesele üzerinde birleştikleri zaman genellikle vardıkları sonuç haktır." (Zehebî, *Siyer*, VII, 116)

Zehebî'yi böyle bir açıklamaya zorlayan şey, sünnet kelimesinin kullanılmasıdır. Zehebî, İshâk b. İbrahim'in ifadesinde kullanılan sünnetin, Nebî'nin sünneti gibi bağlayıcı bir sünnet olduğunu zannetmiştir. Oysa ilk dönem literatüründe kullanılan sünnet kelimesinin böyle bir mana taşıması zorunlu değildir.

Burada sünnetle bir hükmün, bir kuralın kastedildiği açıktır. İşte burada kullanılan sünnet kelimesi aynen Mâlik'in kullandığı sünnet için de geçerlidir. Mâlik de, sünneti bu anlamda, yani bir hüküm, bir kural olarak kullanmıştır. İshâk b. İbrahim, sünnet koymayı "o konuda nass yoksa" ifadesiyle takyid etmiştir. Bize göre o konuda nass olsun veya olmasın Hz. Peygamber'den gelenlerle çelişmemek esas olmalıdır. Çelişme yoksa bir nassdan çıkarılan hükme sünnet demek mümkündür. Bunun dayanağı ise, Hz. Âişe'ye ait "Berîre hadîsinde üç sünnet vardır." şeklindeki söz ve benzeri kullanımlardır.

SÜNNETİ YENİDEN TANIMLAMAK

SORU 5: Bugün sünneti yeniden tanımlamaya ihtiyaç var mıdır?

İhtiyaç kişiden kişiye değişebilir. Birinin ihtiyaç gördüğünü bir başkası ihtiyaç görmeyebilir. Ancak "Sünneti yeniden tarif etmek mümkün müdür?" diye sorulsa, buna cevap "Elbette mümkündür." şeklinde olacaktır. Zira ilmî anlamda her teşebbüs takdire şayandır. Bu noktada belki, "İllâ yeni bir tanım yapmam gerekir." şeklinde geleneksel görüşlere karşıt olmaya ayarlı bir zorlamaya gerek olmadığı

söylenebilir. "Günümüzde yapılmış tanımlar var mıdır?" diye sorulacak olursa cevap, evet olacaktır. Bununla birlikte ihtiyacı karşılayacak düzeyde değillerdir. Bazıları yukarıda ifade ettiğimiz duygu ile ma'lûl; bazıları ise sünneti asıl anlamından saptıracak boyuttadır.

Şunu belirtmek gerekir ki, sünneti halka ifade ederken "Hz. Peygamber'e ait söz, fiil ve takrirlerdir." şeklindeki bir tanım zihinlerde amaçlanan çağrışımı yapmayabilir. Zira bu teknik bir tanımdır. Onun için yer yer tanım olmasa da tavsif olabilecek düzeyde yeni teşebbüsler yapmak da mümkündür. Mesela "Sünnet, yaşayan Kur'ân'dır."; "Sünnet, Kur'ân'ın pratize edilmesi, pratiğe aktarılmasıdır."; "Sünnet ve Kur'ân etle kemik gibidir."; "Sünnet Kur'ân'ın ete kemiğe bürünmüş (somutlaşmış) halidir."; "Sünnet, hayatın nebevî metoda göre inşasıdır." gibi... Bunlar birer tanım değildir. Tanım ciddi bir iştir. Tüm bir tarihî/vâkıayı mantık kuralları örgüsü içerisinde tanıma yerleştirmek gerekir ki, üzerinde epey emek sarf etmek gerekir. Ancak bunlar birer tavsiftir. Bir anlamda varolan tanımın açılımlarıdır. Doğrusu bu şekilde tavsiflere de ihtiyaç vardır.

"YAŞAYAN SÜNNET" HAKKINDA

SORU 6: Fazlur Rahman'ın kulağa hoş gelen "yaşayan sünnet" tabiri ne anlama gelmektedir?

Gerçekten bu tabir kulağa hoş gelmekte olup Hz. Peygamber'in sünnetini yaşanabilir kılmayı çağrıştırmaktadır. Ancak Fazlur Rahman bundan neyi kastetmektedir? Buna sünnetin kaynağı olan hadîsleri de ilâve ettiğimizde acaba Fazlur Rahman'ın bunlara karşı tavrı nasıldır? Bunu anlamak için oryantalistlerin "yaşayan gelenek" tabirinden yola çıkmak ve ne boyut kazandığını görmek gerekir.

Fazlur Rahman'ın temelde sorduğu soru şudur: Peygamber'in sünneti vardır, ancak muhtevası ve özelliği nedir? Ortaçağ hadîs ve fıkıh literatürünün ileri sürdüğü gibi sünnet, insan hayatının bütün alanları ile ilgili tüm kurallar için bir defada ve mutlak anlamda vaz' edilmiş spesifik bir şey midir? Fazlur Rahman'ın *Islamic Methodology in History* adlı eserinde bu soruya cevap aradığı görülmektedir.

Fazlur Rahman, önce Schacht'ın vardığı sonucu ortaya koyar. Schacht'a göre Peygamber'in sünneti nisbeten geç bir kavramdır ve ilk dönem Müslümanları için sünnet, bizzat Müslümanların uygulamasını ifade etmektedir. Fazlur Rahman, Batılı araştırmacıların Hz. Peygamber'in sünneti kavramını reddetmelerinin sebeplerini şöyle açıklar:

a. Bu araştırmacılara göre, sünneti oluşturan muhtevanın bir kısmı, Arapların İslâm öncesi örf ve adetlerinin doğrudan bir devamıdır.

b. Sünnetin büyük bir kısmı, şahsî ictihâdlarla mevcut sünnetten ya da uygulamadan istidlâllerde bulunan ve hepsinden de önemlisi sünnete dışarıdan -özellikle Yahudi kaynaklar ile Bizans ve İran'ın idarî uygulamalarından- yeni unsurlar ilâve eden ilk dönem İslâm hukukçularının hür düşünce faaliyetlerinin bir sonucudur.

c. Nihayet ilk döneme ait sünnetin bütün muhtevasının -hadîsin sonraları ezici bir hareket haline dönüşmesi ve ikinci asrın sonlarında ve özellikle üçüncü asırda bir halk hareketi haline gelmesi sonucu- sözlü olarak "Peygamber'in sünneti" koruması altında bizzat Hz. Peygamber'e isnâd edilmiştir. *(Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, çev. Sâlih Akdemir, Ankara, 1995 s. 17)

Fazlur Rahman'a göre esas itibariyle sünnetin gelişmesiyle ilgili yukarıdaki açıklamalar, özellikle sünnetin muhtevasıyla alâkalı olarak doğrudur. Ancak "Peygamber'in sünneti" kavramı ile ilgili görüşleri doğru değildir. Fazlur Rahman, sünnetin tanımı ile ilgili çerçeveyi şöyle çizer:

a. Peygamber'in sünneti daha başlangıçtan beri geçerli ve etkili olan bir kavramdı ve sonraları da öyle kalmıştır.

b. Hz. Peygamber tarafından bırakılan sünnetin muhtevası sayı olarak çok zengin değildi ve kesin olarak özel bir anlam ifade etmiyordu.

c. Sünnet kavramı Hz. Peygamber'in döneminden sonra sadece bizzat Peygamber'in sünnetini değil, aynı zamanda Nebevî sünnetin yorumlarını da içeriyordu.

d. Bu son anlamıyla sünnet esas itibariyle sürekli bir gelişme süreci olan ümmetin icmâ'ının bir uzantısı olup onu da içermektedir.
e. Geniş kapsamlı hadîs hareketinden sonra sünnet, ictihâd ve icmâ' arasındaki organik bağlar yok olmuştur.

Yukarıda görüldüğü gibi erken dönemden itibaren Peygamber'in sünnetinin var olduğu kabul edilmekte, ancak sünnetin sadece Peygamber'in sünnetine münhasır kılınamayacağı ifade edilmektedir. Ayrıca Fazlur Rahman, ilk dönem İslâm cemâatinin ortaya koyduğu sünnetin Peygamber'le hiç alâkası olmadığını iddia edenlerden, bu sünnetin de Nebevî sünnetin bir yorumu olduğunu söyleyerek ayrılmaktadır.

Bununla birlikte Fazlur Rahman'a göre Şâfi'î'ye gelindiğinde sünnetin elde edildiği malzeme Hz. Peygamber'in hadîsine münhasır kılınmıştır. Bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Şâfi'î'nin başarılı icmâ' tanımında yok edilen özellikle icmâ' ve ictihâd arasındaki canlı ve organik bağdır. Böylece Şâfi'î, yaşayan sünnet-ictihâd-icmâ' üçlüsünün yerini kendisine yegâne ulaşım aracı hadîs nakli olan Peygamber'in sünnetine vermiş olmaktadır."

İlk dönem İslâmî sünnetin özel muhtevasının büyük ölçüde bizzat Müslümanların ürünü olduğunu belirten Fazlur Rahman, buna delil olarak özellikle Mâlik'in *Muvatta*'da zikrettiği "Bu aynı zamanda bizde olan sünnettir; fakat bizde olan sünnet şudur; bizim uygulamamız şudur; üzerinde görüş birliğine vardığımız uygulama şudur; bizde olan sünnet şudur." şeklindeki ifadeleri zikretmiştir.

Daha önce Fazlur Rahman'ın "yaşayan sünnet" tabirini kullandığını söylemiştik. Fazlur Rahman'ın "yaşayan sünnet" tabiri ile Schacht'ın "yaşayan gelenek" tabiri ilk bakışta aynı anlamı çağrıştırmaktadır. Ancak iki tabir arasında bazı benzerlikler bulunmakla birlikte önemli bir fark da mevcuttur. Şöyle ki: Schacht, sünneti İslâm öncesi Arap gelenek ve değerlerinin bir devamı olarak görmektedir. Dolayısıyla Schacht'ta Peygamber'in sünneti kavramı görülmez. Ona göre Şâfi'î'ye kadar ilk İslâm hukukçularının serbestçe yorumladıkları sünnet malzemesi –zaman zaman Peygamber'e isnâd ederek meşrulaştırmaya çalışsalar da- toplumun İslâm öncesinden beri süregelen

yaşayan geleneğinden başka bir şey değildir. Halbuki Fazlur Rahman İslâm öncesi Arap geleneğini normatif kabul etmediği gibi sünnetin de normatiflik unsurunu bizzat Hz. Peygamber'den aldığını belirtir. Dolayısıyla ilk dönemlerde Peygamber'in sünneti tabirinin var olduğuyla ilgili olarak Fazlur Rahman, Schacht'tan ayrılır. Ona göre Şâfi'î'den önceki hukukçular kendi görüşlerini ve çözümlerini Peygamber sünnetinin genel çerçevesi içinde mütalaa etmişler, böylece sünnetin hayatiyetini sağlayarak "yaşayan sünneti" oluşturmuşlardır. (Bkz. İsmail H. Ünal, "Fazlur Rahman'ın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Kavramı Üzerine", *İslâmî Araştırmalar*, 1990, sy. 4, s. 287)

Son olarak Fazlur Rahman'a göre hadîsin konumu nedir şeklindeki bir soruya cevap aramak durumundayız. Ona göre hadîs tamamen tarihî olmasa da Hz. Peygamber'in sünnetinden ayrı olmadığı da son derece açıktır. Gerçekten de hadîs ile Hz. Peygamber'in sünneti arasında çok sıkı bir bağ vardır. İlk dönemin kadıları, fakihleri, teorisyenleri ve siyasîleri, Müslümanların ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak Nebevî Modeli (sünnet) yorumlamışlardır. Her nesilde ortaya çıkan malzeme yaşayan sünneti oluşturmuştur. Şu halde hadîs, bu yaşayan sünnetin sözlü bir biçimde yansımasından başka bir şey değildir. Fazlur Rahman, bu görüşü daha açık ifadelerle şöyle ortaya koymaktadır: "Dikkat edileceği üzere biz hadîsi genelde tam olarak tarihî kabul etmemekle birlikte hadîsle ilgili olarak mevzû ya da uydurma terimlerini kullanmadık. Ama onun yerine 'ifade etme-formüle etme' terimini kullandık. Çünkü hadîs söz olarak Hz. Peygamber'e ulaşmasa da ruhu kesinlikle ulaşmaktadır. Bu bakımdan hadîs büyük ölçüde bu Nebevî Modelin ya da ruhun, içinde bulunulan şartlar doğrultusunda yorumlanması ve ifade (formüle) edilmesidir. Hadîse mevzû diyemeyiz, zira yaşayan sünneti yansıtmaktadır. Yaşayan sünnet ise bir uydurma değil, fakat Nebevî Sünnetin sürekli bir biçimde yorumlanması ve ifade edilmesidir." *(Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, s. 90)

Netice itibariyle Fazlur Rahman'ın görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür:

a. Schacht'ın aksine Peygamber'in sünneti erken dönemden beri vardır.

b. Sünnet sadece Peygamber'in sünnetinden ibaret değil, ayrıca ilk dönem fakihlerinin ictihâd-icmâ' ilişkisinde ortaya koydukları şey olup yaşayan sünnet olarak adlandırılmaktadır.

c. Yaşayan sünnet Peygamber'in sünnetinin yorumlanmış şeklidir.

d. Sünnet bu şekilde yaşayarak devam ederken süreç Şâfi'î tarafından sekteye uğratılmıştır. Şâfi'î'ye göre sünnet hadîslerde nakledilen şeylerdir.

e. Oysa hadîs, yaşayan sünnetin sözle ifade, formule edilmesidir.

Elbette burada klasik anlamda bilinen hadîs-sünnet ilişkisi muğlak hale gelmektedir. Ayrıca yeniden ifade edilen hadîs-sünnet ilişkisi de açık değildir. Hadîslerin uydurulduğunu söylemek yerine formule edildiğini söylemek, gerçekte hadîs tarihini izah etmekte midir? Zira hadîslerin geç bir dönemin ürünü olduğunu söyleyen müsteşriklerle hadîslerin daha sonraları formule edildiğini söyleyen Fazlur Rahman arasındaki fark sadece "formule" kelimesinden ibaret kalmaktadır.

SAHÎH HADÎS HAKKINDA

SORU 7: Sahîh hadîsin tanımı yeterli midir? Sahîh hadîsi yeniden tanımlamaya gerek var mıdır?

Bir tanımın yeterli olup olmadığını anlamak için ihtiyaçları karşılayıp karşılamadığına bakılmalıdır. Sahîh hadîsin tanımından beklenen nedir? Bir hadîsin Hz. Peygamber'e ait olup olmadığını tesbit etmek... Hadîs sened ve metinden oluştuğuna göre bunun tesbiti yapılırken hem sened hem de metin tenkidine gerekli ve yeterli oranda yer verilmesi icab etmektedir. O halde mevcut sahih hadîs tanımı sened ve metin tenkidine gerekli ve yeterli oranda yer vermekte midir? Tanımdan yola çıkarak bir hadîsin sahih kabul edilmesinde beş temel ilkenin esas olduğunu söyleyebiliriz:

a. Râvîleri adil olmalı

b. Ravileri zabt sahibi olmalı

c. Senedde kopukluk olmamalı

d. Hadîs şâz olmamalı

e. Hadîs illet taşımamalı

İlk iki ilke râvîlerle, üçüncüsü senedle, dört ve beşincisi hem sened hem de metinle ilgilidir. Buna göre râvî ve sened tenkidi ağırlıkta gibi görünmektedir. Doğrudur ve bu işin doğasında vardır. Bir sözün sahibine ait olup olmadığını tesbit etmenin başta gelen yolu söyleyenini, yani râvîsini tanımaktır. Dolayısıyla bu bir kusur değil, usûldur. Bununla birlikte yine de tanımın râvî ve senedle sınırlı tutulduğunu söylemek zordur.

Şâz, sikanın daha sikaya muhâlefeti olarak tanımlanır. Bu muhâlefet senedle ilgili olabileceği gibi metinle alâkalıdır da. Bununla birlikte şâzda râvînin teferrüd etmesi de önemli olarak görülmelidir. Bazen râvînin teferrüd etmesi tenkit konusu olabilmektedir. Rivayette tek kalma bir hata olarak değerlendirilmektedir. Onun için bazıları şâzzı, râvînin rivayetinde tek kalması olarak tarif etmiştir.

İllete gelince, hadîs usûlünün en hassas konusu olup metin tenkidiyle doğrudan ilintilidir. Zira illet güvenilir râvîlerin hadîslerinde vuku bulmaktadır. Buna göre illetli hadîs görünüşte sahihtir. Ancak derin bir araştırma sonucu râvînin hatası tesbit edilebildiğinden hadîs muallel, yani zayıf konumuna düşmektedir. İllet de şâzda olduğu gibi senedde ve metinde vuku bulmaktadır. Ayrıntıya girmeden metinle ilgili olabilecek illetlere örnek vermek gerekirse sika bir râvînin Kur'ân'a, sahih sünnete, tarihe, akla aykırı rivayetleri hadîsin muallel olmasına sebep olacak ve bu tür hadîslerle amel edilmeyecektir. Görüldüğü gibi bütün bunlar metin tenkidi için birer kriterdir.

O halde genel olarak söylersek bir hadîsin sahih kabul edilmesinde -râvilerin âdil ve zâbıt olmalarının yanında- muhâlefet ve teferrüd de önemli rol oynamaktadır. Peki muhâlefet ve teferrüd nasıl oluşmaktadır? Kısaca temas etmekte fayda vardır:

Muhâlefet;

a. Kur'ân'a

b. Sahîh sünnete

c. İcmâ'a

d. Tarihe

e. Akla

f. Daha üstün bir râvîye muhâlefet etmekle oluşur. Bütün bunlar illettir, diğer bir ifadeyle muhâlefet ile ta'lîldir.

Teferrüd ise üç türlüdür:

a. Aslı olmayan bir metinle teferrüd (mutlak teferrüd). Ulema reddine ittifak etmiştir.

b. Herhangi bir meşhur hadîs imamından nakletmekle teferrüd (mukayyed teferrüd). Yani meşhur hadîs imamından nakleden hafız ve mutkin râvîler vardır. Yine ondan nakleden bazı râvîler de vardır ki, bu hafız ve mutkin olanların nakletmedikleri şeyleri rivayet etmektedir. Ulema bu tür râvîleri taz'îf etmiştir.

c. İçerikle ilgili teferrüd. Yani râvî önemli dinî ve şer'î bir durumla ilgili tafsil içeren bir metni nakletmekle tek kalmaktadır. Şu'be'nin ifadesiyle "Resûlullah'tan nakledilen ama hiç kimsenin iştirak etmediği bir hüküm!" Hadîs alimleri arasında ihtilâf edilen teferrüd budur. Bazıları bu tür teferrüdle amel etmezken bazıları da muhâlefet olmadığı için bunu kabul etmiştir.

Buna göre sorulması gereken soru şu olmalıdır: Geleneksel tanım hangi ihtiyacımızı karşılamıyor ki yeni bir tanıma teşebbüs edelim? Burada ilk söylenebilecek şey, geleneksel tanımın metin tenkidini ihtivâ etmediği veya yeterince içermediğidir. Oysa yukarıdaki izahlara bakıldığında, sahih hadîsin tanımı içinde metin tenkidi mündemiçtir. Onu görünür kılmak bizim meselemiz olmalıdır. Dolayısıyla sahih hadîsin yeni bir tanımını yapmaktansa, mevcut ilkeleri işletmek daha mantıklı bir yoldur. O zaman sorun tanımda değil, pratiktedir. Pratikte metin tenkidi yoluyla hadîsleri değerlendirmeye geleneksel sahih hadîs tanımı engel değildir. Muhâlefetin metin tenkidi olduğunda şüphe yoktur. Özellikle teferrüdün metin tenkidine konu olabileceği noktaları yeniden değerlendirmek de bizim elimizdedir.

HADÎSTE İLLET NEDİR?

SORU 8: İllet nedir? Metin tenkidiyle ilgili bir örnek verebilir misiniz?

Hadîs usûlünde illet, dış görünüşü itibariyle sıhhatine zarar verebilecek herhangi bir kusur taşımayan hadîsin gerçekte sıhhatine zarar verecek gizli bir kusurunun bulunmasından ibarettir. Bu gizli kusur, hem senedde hem de metinde bulunabilir. Seneddeki illete mevkuf haberi ref' etmek, mürsel haberi vasletmek gibi durumlar örnek olarak verilebilir. Hadîslerin tashîf ve tahrîf edilmesi, metinden olmayan bir sözün metne sokulması, bir metnin başka bir metin içine yerleştirilmesi, manayla rivayet sebebiyle bir hadîsin Kur'ân'a veya başka bir hadîse muarız olması gibi durumlar da metne dahil olan illet olarak kabul edilebilir.

Hadîste illet tesbiti, hadîs ilminin en önemli ve en güç bilinen konularından biridir. Yüksek anlayış, üstün hâfıza, yüz binleri aşan hadîslerin metin ve isnâdlarına derin vukuf sayesinde hadîsin illetini keşfetmek mümkün olabildiği için Ali b. el-Medînî (ö. 234), Ahmed b. Hanbel (ö. 241), Buhârî (ö. 256), Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277), Dârekutnî (ö. 385) gibi çok az hadîsçi muallel bahsindeki bilgisiyle şöhret kazanabilmişlerdir.

Tarihte hem senedde hem de metinde sika râvîlerin birçok vehmi tesbit edilmiş ve ortaya konulmuştur. Ayrıca şunu da vurgulamak gerekir ki, illet veya vehmin tesbiti kişiden kişiye, hatta tavırdan tavıra değişmektedir. Birinin illetli gördüğü hadîsi bir başkası öyle kabul etmemiştir. Bunun sebepleri arasında hadîslere derin bir vukufiyetin yokluğunu, yani konuyla ilgili hadîslerin tüm tariklerine vâkıf olma eksikliğini ve mezhebî bağlılıktan veya kişinin içinde yaşadığı sosyokültürel durumdan kaynaklanan subjektif tutumları saymak mümkündür. Hadîs alimlerinin cerh ve ta'dîlde "mütesâhil-mu'tedil-müteşeddid" şeklinde edindikleri meslekler aynen hadîslerdeki illeti tesbit etmede de, diğer bir ifadeyle metin tenkidinde de geçerlidir. Ayrıca illetin tesbiti kesin delillerle değil, karînelere dayanan zann-ı galip ile olduğu için bir hadîsin muallel olup olmadığında da ihtilâf edilebilmektedir. Bu noktada en sağlıklı yol, hadîsin tariklerini, konuyla ilgi-

li görüşleri ve malzemeleri bir bütünlük içerisinde değerlendirmek ve ilmî bir biçimde şahsî kanâati ortaya koymaktır.

Metin tenkidiyle alâkalı illete bir örnek gösterme talebine şu hadîsi misal olarak verebiliriz: "Ümmetim rahmete mazhar olmuş bir ümmettir; onlara ahrette azap yoktur. Kıyamet günü her bir Müslümana, Yahudilerden ve Hristiyanlardan bir kişi verilecek ve ona 'Ey Müslüman! Bu senin ateşten kurtuluşunun fidyesidir.' denilecektir." (Bkz. İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 408; Ebû Dâvûd, Fiten, 7; İbn Mâce, Zühd, 34) Hadîsin metni bu haliyle oldukça problemlidir. Bir anlamda müsellem ilkelere, icmâ'a aykırıdır. Bu konuda pek çok alim te'vil yoluna girmiştir; fakat problemi izale edecek sadra şifa bir şey ortaya konulamamıştır. İşte bu noktada Buhârî'nin tutumu dikkate alınmaya değerdir. Buhârî'nin değerlendirmesi şöyledir: "Hz. Peygamber'den şefâatle ilgili nakledilen haberler ve bir topluluğun azap gördükten sonra cehennemden çıkacağına dair hadîsler daha çoktur ve daha açıktır." (*et-Târîhu'l-kebîr*, I, 39) Görüldüğü gibi Buhârî, hadîste bir illet tesbit etmiştir. Bu illet, icmâya muhâlefettir. Buhârî, manası bilinmedik, icmâya aykırı hadîsi bırakmış, manası tanıdık, bilindik, açık ve net olan hadîsleri tercih etmiştir. Bu ise tam bir metin tenkididir.

SORU 9: Hadîslerin sıhhati meselesinde illete gerekli önem verilmiş midir?

Verilmiştir. Ancak konuyla ilgili derin araştırmalar yapmaya ihtiyacımız vardır. Özellikle mütekaddim ulema döneminde illet, vehim, münker vb. kelimeler kullanıldığında bununla hadîste vaki olan hatalar kastediliyordu. Tabii bugünden bakıldığında, illetin tamamen senedle ilgili olduğu şeklinde bir algılama vardır. Oysa bunu kesin olarak söylemek zordur. Muhakkak o dönemin tenkit faaliyeti, kullanılan kelimeler tek tek analiz edilmelidir. O dönemde kullanılan şâz, münker, vehim, mahfuz, hata, teferrüd, muhâlefet gibi kavramların hepsi illetle ilgilidir. Dolayısıyla bunları sırf senedle ilgili kabul etmek hatalı bir yaklaşım olur. Doğrusu şunu açıkça ifade etmek gerekir ki, Türkiye'de bu alanlarda yapılan çalışmalar oldukça az ve yetersizdir.

Bununla birlikte ilk dönem eserlere bakıldığında çoğunun illetle ilgili olduğu görülür. Müslim, *Sahîh*'ini yazdıktan 50 sene sonra

Ebu'l-Fadl el-Herevî (ö. 317) tarafından hemen illetleriyle ilgili bir çalışma yapılmıştır. Bunun yanında şu çalışmalar da bize bir fikir verecektir:

Şu'be b. Haccâc (ö. 160), *İlel*

Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân (ö. 198), *Kitâbu'l-ilel*

İbn Uyeyne (ö. 198), *İlel*

Yahyâ b. Maîn (ö. 233), *et-Târîh ve'l-ilel*

Ali b. el-Medinî (ö. 234), *Kitâbu'l-ilel*

Ahmed b. Hanbel (ö. 241), *Kitâbu'l-ilel*

Buhârî (ö. 256), *Kitâbu'l-ilel*

Muhammed b. Yahyâ ez-Zuhlî (ö. 258), *İlelu hadîsi'z-Zührî*

Müslim (ö. 261), *Kitâbu'l-ilel*

Ebû Bekr el-Esrem (ö. 260), *Kitâbu'l-ilel*

Tirmizî (ö. 287), *Kitâbu'l-ilel*

Ebû İshâk en-Neysaburî (ö. 295), *Kitâbu'l-ilel*

Es-Sacî (ö. 307), *İlelu'l-hadîs*

Ebû Bekr el-Hallâl (ö. 311), *Kitâbu'l-ilel*

İbn Ebî Hâtim (ö. 327), *İlelu'l-hadîs*

Bunların dışında da elbette oldukça hacimli eserler yazılmıştır. En meşhuru Dârekutnî'nin *İlelu'l-vâride fi'l-ehâdîs* adlı eseridir. İbnu'l-Cevzî'nin *el-İlelu'l-mutenâhiye*'sini burada zikretmek gerekir. Kısaca söylemek gerekirse, ilelle ilgili çalışmalar yapılmıştır. Bize düşen bu çalışmaları hakkıyla analiz edip mahiyetlerini ortaya koymaktır.

HADÎSİN SIHHATİNE HÜKÜM VERMEK

SORU 10: Hadîse hüküm vermekle senede hüküm vermek aynı şey midir?

Hadîslerin sıhhatine hüküm vermek hadîs usûlünün temel meselesidir. Hadîse hüküm vermekle senede hüküm vermek aynı şey de-

ğildir. Günümüzdeki anlayışları dikkate aldığımızda iki yüzeysel, derinliksiz bakış açısıyla karşılaşırız:

a. Birinci anlayış hadîste metin tenkidi yapılması konusunda ısrar eder. Bu çerçevede hadîslerin Kur'ân'a, akla, tarihe, bilime arz edilmesini savunur. *Sahîhayn*'da olsa bile hadîslerin tenkit edilmesini iddia eder. Bu anlayış ilk bakışta isabetli gibi gözüküyorsa da uygulamalara baktığımızda acelecilik ve ilmî tutumdan uzak bir yaklaşımla bu ilkenin istismar edildiği bir vâkıadır. Çok rahat yorumlanabilecek hadîslerin sürekli reddi hadîslere karşı güvensiz bir ortamın yeşermesine sebep olduğu gibi, reddedenler açısından da halk nezdinde güven vermeyen bir kişilik yapısının ortaya çıkmasına mahal vermektedir. Oysa bu ilke en son çıkar yol olarak görülmelidir. Yer yer özellikle aklı aşan -çelişen demiyorum- konularda tavakkuf mekânizması çalıştırılmalıdır. Benzetme doğru ise, tahriklere kapılmayıp aklımızı aşan, kavrayamadığımız konularda, bir de çelişik gibi gördüğümüz durumlarda hadîs aleyhine hemen karar vermeden susmayı ya da yeniden düşünebilmeyi başarabilmeliyiz.

b. İkinci anlayış, hadîslerin kaynaklarını tesbit ettikten, râvîleriyle ilgili bilgilere ulaştıktan, senedi hakkında bir kanâate vardıktan sonra hadîsin sahih mi değil mi olduğu sonucunu belirtmeyi öngörür. Bu anlayışta hadîs tashih veya tazif işinin matematik gibi olduğu kabul edilir. Formüller bellidir, her şey yerine yerleştirilir ve sonuç alınır. Bu durumu şöyle ifade ettiklerini söylemek de mümkündür: Bu hadîs sahihdir, çünkü ricâli sikadır. Bu hadîs hasen li-zâtihidir, çünkü ricâli sadûktur. Bu hadîs zayıftır, çünkü ricâli zayıftır vs. Diğer taraftan bu durum şöyle de ifade edilebilir: Hadîsin râvîleri sika ise, sahih; sadûk ise hasen li-zâtihi; sadûk râvî desteklenmişse sahih li-ğayrihi; râvîler hafif zayıfsa, hadîs zayıf; bu zayıf râvîler desteklenirse hasen li-ğayrihi; râvîler şiddetli zayıf ise metruk; yalancı ise mevzû olur. Olay bu kadar matematikseldir. İlk bakışta bu doğru gibi gözüküyor; ama aslında iki hususu ayırt edememekten kaynaklanan bir yanlışın yapıldığı bir vakıadır.

Hadîslere hüküm vermekle senedlere hüküm vermek başka başka şeylerdir. Senedlere hüküm vermek kolaydır. Tabakat kitaplarına bakılır, râvînin durumuna göre sened hakkında hüküm verilir. Ama hadîs hakkında hüküm vermek zordur. Bu durum, hadîsin iyi bir tahricini, tüm tariklerine muttali olmayı, tenkidini, rivayetlerle meşgul olmayı, münekkid alimlerin metotlarını, tashih ve ta'lîl kaidelerini bilmeyi ve hadîs zevkini, yani bu ilimle yoğrulmayı, Hz. Peygamber'i tanımayı, sîretini bilmeyi, ayrıca Kur'ân'a vâkıf olmayı gerektirir. Doğrusu büyük alim Abdurrahman b. Mehdî'nin (ö. 198) konuyla alâkalı şu sözünü bu çerçevede düşünmek gerekir: "Hadîsin ne olduğunu bilmek ilhâm işidir. Bir alime hadîsi niçin illetli kılıyorsun dersen, derim ki, bunun delili yoktur." (Hakîm en-Neysâbûrî, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*, Beyrut, 1997, s. 113) İşte bu durum hadîslere hüküm vermenin ne kadar zor olduğunu gösteriyor. İbnu'l-Kayyım'ın kendisine sorulan "Senede bakmaksızın uydurma hadîsi bilmenin bir ilkesi var mıdır?" şeklindeki soruya verdiği cevabı da hadîslere hüküm vermenin herkesin harcı olmadığını ortaya koyar. Ona göre, bunu ancak sahih sünnetleri tanıyan büyük alimler bilebilir. Zira sahih sünnetler onların eti ve kanıyla karışmıştır. Bu konuda o alimde bir meleke oluşmuştur. (Bkz. *el-Menâru'l-münîf, Haleb*, 1970, s. 43)

Ne var ki bugün bile çokları hadîslere hüküm vermekle senedlere hüküm vermenin aynı şey olduğu kanâatini taşımaktadır. Aslında ikinci kısımda vurguladığımız, hadîs zevkiyle donanımlı olma meselesi birinci gruba yöneltilebilecek önemli bir eleştiridir de. Zira onlar metin tenkidini yüzeysel olarak ele alıp birkaç madde analiziyle hadîslerin reddedilebileceğini düşünmektedirler. Oysa böyle düşünenlerin kendilerine "Ben ne kadar hadîs ilmiyle yoğruldum;, Hz. Peygamber'i tanıma noktasında ne kadar meleke kesbettim; hadîs illetlerini ne kadar biliyorum; sahih sünnetlere ne kadar vâkıfım; en önemlisi Kur'ân'a ne kadar vâkıfım?" sorularını sormaları gerekir. Netice itibariyle bu noktada söz konusu olan iki yüzeyselliği de aşmamız, hadîsler konusunda daha titiz çalışmalar yapmamız gerekmektedir.

ORYANTALİSTLER VE HADÎS ARAŞTIRMALARI

SORU 11: Oryantalistler hadîs araştırmalarına neden ilgi duymaktadır?

Aslında oryantalistlerin Kur'ân ve hadîs araştırmalarına ilgisi aynı amaçtan kaynaklanmaktadır. O da Müslümanları inanç olarak zayıflatmaktır. Tabii bunun için onları hem zaaflarıyla hem de güçlü yönleriyle tanımak gerekmektedir. Onları tanıdıkça inançlarını zayıflatmak, onları birbirine düşürmek daha kolay olacaktır. Hal böyle olunca oryantalist çalışmaların bilimsel bir zemine dayanmaktan ziyade ideolojik bir zeminden hareket ettikleri kolayca anlaşılır. Edward Said'in klasikler arasına giren meşhur eserinin kapağında yer alan ifade, oryantalizmin amacını deşifre edecek niteliktedir. Kapakta şöyle yazar: *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Kolu.* Bu ifadede Batılıların İslâm'ı tanıma isteklerindeki esas dürtü saklıdır. Buna göre, Batılı devletler evvel emirde sömürgecidir. O tarihte sömürmek istedikleri toplumlar da Müslümandır. Batılı bilim adamları -orduların yaptığı gibi- önce gidip keşif yapmalı, Müslümanların zaaflarını, neye ilgi gösterip neye göstermediklerini araştırmalı, gedikler ve ihtilâf noktaları tesbit edilmelidir. Ardından bu ihtilâf noktaları büyütülmeli, Müslümanların bunları birbirine karşı kullanmaları sağlanmalıdır. Neticede gelecek olan sömürgecilerin önü açılmalı, toplumlar onların sömürüsüne hazır hale getirilmelidir. Bu anlamda oryantalist bilim adamları bilim adamlığından ziyade dönemin siyasî ideolojisinin araç ve ajanları konumundadır.

Hadîslere yönelik özel ilgiye gelince şunları söylemek mümkündür: Oryantalistler Kur'ân hakkında saçtıkları şüphelerde başarısız olunca hadîslere yönelmişlerdir. Zira hadîsler ya da diğer ifadeyle hadîslerle taşınan sünnet Müslüman toplumları kopmaz bir şekilde birbirine bağlayan ana unsurlardan biridir. Sünnet Müslümanlar arasında standart davranışlar geliştirmiş, kültürel bir yeknesaklık sağlamıştı. Hindistan'daki bir Müslüman ile Türkiye'deki Müslüman aynı şekilde düşünüyor, aynı şekilde davranıyordu. Bir olay karşısında birbirinden epey uzaklarda bulunan Müslümanlar aynı duyguyu taşıyor,

aynı tepkiyi veriyordu. Bu da büyük ölçüde yaşayan Kur'ân olan Hz. Peygamber'in sünnetine sımsıkı sarılmaktan kaynaklanıyordu. Bunu sezen ve anlayan oryantalistler bu birliği ve dirliği dağıtmanın, parçalamanın yollarını aramışlardır. Bunun için hadîs alanına yönelmişlerdir. Hadîs alanında rivayetten kaynaklanan problemler vardı. Tarihsel tartışmalar da bulunuyordu. Mu'tezile ve Şî'a da kafa karıştıracak fikirler ortaya koymuştu. Ehl-i Sünnet içinde de rivayet meselelerinden kaynaklanan bazı tartışmalar vardı. Yani zemin istismara açıktı. Bu durum oryantalistler için bulunmaz bir fırsattı. Bu fırsatı değerlendirmek için harekete geçtiler. Hadîs külliyatının uydurma olduğunu ispat etmek için epey emek sarfettiler. Ama bu konuda başarılı olamadılar. Kendi içlerinde de ihtilâfa düştüler. Birbirlerine reddiyeler yazdılar. Ama maalesef ilk dönem oryantalizmi için söylersek şüphe tohumları saçmada kısmen başarılı oldular. Bir dönem onların iddiaları tartışılır olmuş, onlar baş tacı edilmiştir. Onların iddiaları mutlak doğrular gibi sunulmuş, sözde eleştirel zihniyetin yerleşmesi için onlar delil olarak kullanılmıştır. Şu anda tam bir başarısızlık içinde olsalar bile bazı Müslümanların klasik oryantalist zihniyetle hadîslere yaklaşması oldukça manidardır.

SORU 12: Oryantalistlerin hadîsle ilgili temel iddialarını kaç başlık altında toplayabiliriz?

Oryantalistlerin hadîsle ilgili çeşitli iddiaları vardır. Hepsinin temelinde Müslümanların hadîslere olan güvenini sarsmak yatmaktadır. Kısaca bu iddialardan bazılarını şöyle sıralamak mümkündür:

a. Hadîs külliyâtı sözlü aktarıma dayalıdır. Hadîsler yüz elli-iki yüz yıl kulaktan kulağa nakledildikten sonra yazıya geçmiştir.

b. Hadîs külliyatı İslâm'ın nasıl teşekkül edip geliştiğinin iyi bir belgesi olabilir. Zira hadîsler, ilk dönem alimlerin görüşlerini meşrulaştırmak için Hz. Peygamber'e isnâd ederek uydurdukları metinlerdir. Bu uyduruk metinler İslâm'ı temsil etmektedir.

c. Geç dönemdeki eserlerde hadîslerin sayısı ilk dönemde yazılan eserlerde bulunan hadîslerden oldukça fazladır. Bu durum hadîslerin sahih olmadığını, tabir-i diğerle, uydurulduğunu gösterir.

d. Genç sahâbîlerin naklettiği hadîsler, daha yaşlı sahâbîlerin naklettiği hadîslerden oldukça fazladır.

e. Uygulanan isnâd sistemi keyfi olup hiçbir hadîsin sahih olduğuna bir delil teşkil edemez.

f. Pek çok hadîs birbiriyle çelişkilidir. Akla aykırı pek çok hadîs vardır.

g. Hadîs metinleri uydurulduğu kadar isnâdlar da uydurulmuştur.

h. Müslümanlar sadece isnâd tenkidi yapmış, metin tenkidini uygulamamıştır.

i. Buhârî ve Müslim uydurma hadîslerle doludur.

j. "Peygamber'in sünneti" tabiri dinî bir muhtevaya sahip değildir. Hz. Peygamber dinde teşri'î maksadıyla herhangi bir şey söylememiş ve yapmamıştır. Bu tabir siyasî gelişmelerin ürünü olup İmam Şâfi'î ile birlikte İslâm Hukuku'na girmiştir. Ondan önce sünnet toplumun örfü, Müslümanların ictihâdı anlamındaydı.

k. Sahâbenin adil olduğu varsayımı hayalden ibarettir. Onlar Hz. Peygamber adına yalan söyleyebilmiştir.

l. Hadîsleri nakleden sahâbe, tâbiûn ve sonrakiler sultanların ve meliklerin emrinde, onların kuklaları idiler.

m. Hadîsler üzerine tarihî gerçekler bina edilemez. Zira hadîslerde onların uydurulduğuna delâlet eden pek çok tarihî yanlışlıklar vardır.

n. Hadîslerde ehl-i kitabın izlerini görmek mümkündür. Hadîslerin oluşumunda İsrâiliyyât'ın etkisi inkâr edilemez.

Oryantalistlerin temel iddiaları bunlardır. Bu iddiaları desteklemek için daha pek çok iddiada bulunmuşlardır. Mesela Ebû Hureyre, İbn Şihâb ez-Zuhrî gibi hadîs tarihinde merkezî rol oynayan isimleri töhmet altında bırakmaya çalışmışlar, ortak râvî iddiasıyla hadîsleri uyduranın kim olduğunu tesbite yeltenmişlerdir. Bütün bunlara bilimsel çalışmalarla cevap verilmiştir. Hatta son dönem oryantalistleri bile bu iddiaların gerçeği yansıtmaktan uzak olduğunu itiraf etmişler-

dir. Burada özellikle Nabia Abbott, Fuad Sezgin, M. Mustafa A'zamî, Hamidullah ve Ekrem Ziya Umerî'nin adlarını anmak gerekir. Bilhassa Arap dünyasında oryantalistlerin iddialarına yönelik reddiyelerin oldukça fazla olduğunu belirtelim.

MU'TEZİLE VE Şİ'A'NIN HADÎSE YAKLAŞIMI

SORU 13: **Mu'tezile ve Şî'a'nın hadîslere yaklaşımda Ehl-i Sünnet'ten ayrılan tarafları nelerdir?**

Mu'tezile ve Şî'a, hadîs olgusuna yaklaşımda Ehl-i Sünnet'ten temelde ayrılırlar. Bu ayrılış, hadîs tenkidi yapıp yapmamakla ilgili değil, hadîs tenkidine bakış açısıyla ilgilidir. Yoksa hadîs tenkidi noktasında elbette Ehl-i Sünnet içerisinde de farklı yaklaşımlar bulunmakta olup mutedil veya müteşeddid hadîs tenkidi yapanlar vardır. Sorun hadîs tenkit edip etmeme sorunu değildir. Mesele hadîslere yaklaşımda neyin esas alınacağı meselesidir. Bu açıdan bakıldığında Mu'tezilenin aklı esas aldığı görülür. Aklı esas almak onları aşırı sorgulayıcı kılmıştır.

Burada hemen hatırlatmak gerekir ki, Mu'tezile'nin toptan hadîs inkârcısı olduğunu söylemek aşırı bir iddia olur. Zira Mu'tezile homojen bir grup değildir. İçlerinde mütevatir hadîsi bile kabul etmeyen kişiler olsa da temelde hadîslere akılcı bir yaklaşım söz konusudur. Akılcı yaklaşım onları sorgulayıcı kılmış ve sahih de olsa Kur'ân'a ve akla (kendilerine göre) aykırı gördükleri hadîsleri reddetmişlerdir. Aslında Kur'ân'a ve akla aykırılığı kesin olan hadîsleri ehl-i sünnet de kabul etmemektedir. O halde Mu'tezile'yi onlardan ayıran nedir? Bize göre Mu'tezile'yi onlardan ayıran aklı esas, mihver almaları, ona güvenmeleri, ona dayanmaları, hep o çerçevede sorgulayıcı olmalarıdır. İbn Kuteybe'nin *Te'vîlu muhtelefi'l-hadîs* adlı eserine bakıldığında bu görülür. Kolay bir şekilde anlaşılabilecek, yorumlanabilecek hadîsleri hemen Kur'ân'a ve akla arz ederek tenkit etmişlerdir.

Şüphesiz nasları değerlendirmede akıl önemlidir. Ama hangi akıl? Mu'tezile'nin bu soruyu kendilerine göre cevapladığı anlaşılmaktadır. Bir aklın reddettiğini, başka bir akıl kabul edebilir. O halde akılla ha-

dîsler değerlendirilirken oldukça dikkatli olmalı, akla aykırılığı veya Kur'ân'a aykırılığı tesbit etmede "kesinlik" gözden ırak tutulmamalıdır. Şayet Kur'ân'a veya akla "kesin" aykırı bir durum varsa hadîs reddedilmelidir. Anlaşılabilecek, yorumlanabilecek, te'vil edilebilecek hadîsler konusunda acele davranmamak gerekir. Nitekim görünürde çelişkili gibi olan pek çok hadîs biraz düşününce uygun bir şekilde yorumlanabilmektedir. Dolayısıyla Mu'tezileyi Ehl-i Sünnet'ten ayıran en önemli nokta akla güvenip acele karar vermeleridir.

Burada şu husus ifade edilmelidir ki, ilk dönem Mu'tezilesi ile sonraki dönem arasında bir mukayese yapmak gerekirse, hadîsleri değerlendirmede bir yumuşamanın olduğu görülür. Kadî Abdulcabbâr'da bu durum müşahade edilebilir. Zemahşerî ise bu konuda daha da esnek olup tefsirinde bolca, hatta sûrelerin faziletleriyle ilgili mevzû sayılabilecek hadîsler (!) kullanmıştır. Bu durum aslında acele etmeyip ilmî hareket edildiğinde, hadîslerden yararlanmanın ne kadar da önemli olduğunu göstermesi bakımından kayda değerdir.

Şî'aya gelince, onu Ehl-i Sünnet'ten ayıran temel bakış, sahâbenin adaletine yaklaşımdır ki, bu da doğrudan Hz. Ali'nin hilâfetiyle ilgilidir. Her ne kadar hadîs veya sünnetin tanımında da temel bir ayrılık olsa bile birincisine göre bu durum tali derecede kalır. Şî'aya göre Hz. Ali nas ile tayin edilmiş, başta Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer olmak üzere –on iki sahâbî hariç- hepsi bu nassı, yani Allah ve Resûlü'nün emrini gizlemiş, saklamış, beyan etmemiştir. Hal böyle olunca, on binleri bulan sahâbenin adaleti ortadan kalkmış, güvenilemez konuma düşmüşlerdir. Bu da sonuç olarak binlerce hadîsin reddedilmesine yol açmıştır.

Şî'a'nın, ashâbı töhmet altına sokmasına sebep olan olay, Gadîr-i Hum olayıdır. Buna göre Hz. Peygamber Veda Haccı dönüşü Gadîr-i Hum mevkiinde kısa bir konuşma yapmış; Mâide 67. ayetinin gereği olarak Hz. Ali'yi halife tayin etmiş; Hz. Ali'nin elini kaldırarak "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır." buyurmuştur. Oysa Mâide 67. ayetinin sebeb-i nüzûlü olarak nakledilen bu olayı müfessirler reddetmektedir. Onlara göre ayet, Yahudi ve Hristiyanlarla ilgilidir. Zira Hz. Ali ile ilgili olsaydı, kâfirlerden değil, Müslümanlardan bahsetmesi gerekirdi. Sebeb-i nüzûl dışında "Ben kimin mevlâsı isem..."

hadîsine gelince, İbn Teymiyye dışında buna mevzû diyen yoktur. Ehl-i Sünnet uleması bunu reddetmemekte, ancak Şî'adan farklı anlamaktadır. Buna göre "mevlâ", velî ile aynı köktendir. Kastedilen dinde kardeşliktir. Hz. Peygamber her müslümanın velîsidir. Velâyet, Hz. Peygamber ile Müslümanlar arasında olduğu gibi mü'minlerin kendi aralarında da olur. Kur'ân da bu durumu te'yid eder. Dolayısıyla buradaki velâyetin siyasî anlamda hilâfetle bir ilgisi yoktur.

Sonuç olarak Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasında hadîsleri değerlendirmede temel bir yaklaşım farklılığı vardır. Bu yaklaşım farklılığı hadîsleri değerlendirmeye doğrudan etki etmektedir.

HABER-İ VÂHİD MESELESİ

SORU 14: Haber-i vâhid İslâm Hukuku'nda kendisiyle amel edilen bir delil midir?

Haber-i vâhid İslâm Hukuku'nda delildir. Haber-i vâhid kesin bilgi değil, zan ifade eder. Mütevatir haber ise kesin bilgi ifade eder. Burada kesin bilgiden maksat onların sabit oluşudur. Yoksa kesin bilgi, muhteva ve anlam ile ilgili değildir. Yani "Mütevatir haber kesin bilgi ifade eder." demek, onu Hz. Peygamber, kesin olarak söylemiştir, anlamına gelir. Manasının kesin bilgi ifade etmesi ise başka bir şeydir. Mana içerisinde zannî hususlar, yoruma açık detaylar olabilir. Haber-i vâhidin kesin bilgi ifade etmemesi de onun yüzde yüz olarak Hz. Peygamber'den sâdır olmaması anlamına gelmektedir. Hal böyle olunca haber-i vâhid kesin bilgi ifade etmeyip zan ifade etmektedir. Bu zan ise galip zan anlamındadır. Galip zan ile de İslâm Hukuku'nda amel edilir. Burada mesele şöyle cereyan etmektedir:

Haber-i vâhid, sadece bir kişinin naklettiği hadîs değildir. Birkaç kişinin naklettiği, tabir-i diğerle aslında mütevatir şartlarını taşımayan hadîstir. Bir hadîs düşünelim. Her tabakada râvîleri tek kalmıştır. Râvîleri içinde de zayıf vardır. Hadîs zayıftır. Bu hadîsle amel edilmez. Çünkü hadîsin zayıf olması onun doğruya da yalan veya yanlışa da eşit şekilde ihtimali olduğunu gösterir. Burada galip zan oluşmamıştır. Başka bir örnekte mesela râvîler tektir; ancak hepsi si-

kadır, güvenilirdir. Burada râvînin teferrüdü önemli bir noktadır. Bu durumda râvînin başka bir delile muhâlefet edip etmediğine bakılır. Muhâlefet yoksa ve râvîler de güvenilir ise galip zan oluşmuş demektir. Bu hadîsle amel edilir. Râvî sayısı arttıkça rivayetin sabit oluşuna duyulan galip zan da artar. Hadîsi her tabakada iki râvînin, üç râvînin nakletmesi böyledir. Bu râvîler güvenilir kimseler ise ziyadesiyle galip zan oluşur. Yani hadîsin doğru, Hz. Peygamber'den sabit olma ihtimali hayli artar. Bu tür hadîsle amel edilir. Bazen her tabakada iki, üç râvî nakletse bile bunlar zayıf olabilir. Bu durumda rivayet doğruya ve yalana eşit şekilde ihtimallidir. O zaman bakılır. Râvîlerdeki zayıflık şiddetli bir zayıflık mıdır, hafif bir zayıflık mıdır? Râvîlerdeki zayıflık şiddetli ise birbirini destekleyemezler. Hadîs olduğu gibi kalır. Bu tür hadîsler mevzû, metruk ve münker adını alır. Bu durumda hadîsin yalan ve yanlışa ihtimali hayli yüksek demektir. Bu hadîsle amel edilmez. Ancak râvîlerin zayıflığı hafifse birbirlerini desteklerler. Yani zabtlarında bir sıkıntı varsa bunlar tamir edilmiş olur. Hadîs zayıfken destekler sayesinde makbul derecesine çıkmış olur. Böylece hadîsin sübûtunda galip zan gerçekleşir. Bu tür hadîslerle de amel edilir.

Kısaca belirtmek gerekirse haber-i vâhid kesin bilgi ifade etmeyip zan ifade eder. Buradaki zan doğruya veya yalana ihtimali eşit olan zan değil, zann-ı galibdir. Hadîslerin sıhhati hakkında, hatta delâleti hakkında zann-ı galib oluştuğunda onunla amel edilir. Kur'ân'ın sübûtu tevâtür ile olsa da bazı ayetlerin delâletinde zan söz konusudur. Ancak ayetlerin delâletinde zan var diye kimse "Onlarla amel edilmez." dememiştir. Tarihte ve günümüzde bu konuda çok şey söylenmiş olup detaya girmeye de gerek yoktur.

SORU 15: Haber-i vâhid itikadî meselelerde delil olur mu?

İtikadî meseleler kesin delillerle sabit olur. Bunun için de haberin mütevatir olması şart koşulur. Ancak bu konuda farklı düşünenler de vardır. Burada Karadavî'nin konuyla ilgili görüşleri meseleyi izah eder boyuttadır. Şimdi onun görüşlerini inceleyelim.

Karadavî'ye göre buradaki anlaşmazlık, iki grup veya iki ekol arasındadır: Birincisi Eş'arî ve Maturîdîlerin bütün kelâmcıları ile Hane-

fî, Mâlikî, Şâfi'î ve çok açık olmamasına rağmen Hanbelî usûlcülerin çoğunluğunun kabul ettiği görüştür. İkincisi, aralarında Ahmed b. Hanbel'den yapılan bazı nakillerin de bulunduğu muhaddislerin mezhebidir. Birinci gruba giren âlimler, akāid konularının yalnız âhâd haberlerle sabit olmayacağı görüşünde iken; diğerleri, bu konuda âhâd haberlerin tamamen Kur'ân ve mütevâtir hadîsler gibi olduğunu belirtmişlerdir. Üzerinde biraz düşünüldüğünde, bu anlaşmazlığın sebebi olarak öncelikle belirtilmesi lüzumlu olan iki husus gösterilebilir.

a. İnanç meseleleri ile ilgili bir konunun isbatında zan yeterli olur mu; yoksa sadece yakîn ve katîlik mi aranır?

b. Âhâd hadîsler yakînî bir ilim mi; yoksa sadece tercihe şayan bir zan mı ifade eder?

Birinci meseleyi ele alırsak; Kur'ân'ın pek çok âyetinde Allah Teâlâ'nın, inanç konularında zanlarına tabi olanları kınadığını görürüz. Mesela müşrikler hakkında Allah şöyle buyurur:

"Halbuki onların bu hususta hiç bilgileri yoktur. Sadece zanna uyuyorlar. Zan ise hiç şüphesiz hakikat bakımından bir şey ifade etmez." (Necm, 28) Başka bir âyette ise,

"Onların çoğu zandan başka bir şeye uymaz. Şüphesiz zan, haktan (ilimden) hiçbir şeyin yerini tutmaz." (Yûnus, 36) buyurulmuştur. Yine bir âyette Allah:

"De ki: Yanınızda bize açıklayacağınız bir bilgi var mı? Siz zandan başkasına uymuyor ve sadece yalan söylüyorsunuz." (En'âm, 148) buyururken; diğer bir âyette de "Bu hususta onların hiç bir bilgisi yoktur. Onlar sadece zanna göre hüküm veriyorlar." (Câsiye, 24) buyurmaktadır. Hristiyanların durumu ve Hz. İsâ'nın çarmıha gerilmesi inançları konusunda da Cenâb-ı Hak, "Bu hususta zanna uymak dışında hiçbir (sağlam) bilgileri yoktur ve kesin olarak onu öldürmediler." (Nisâ', 157) buyurmuştur. Bu âyetlerden hareketle Allah Teâlâ'nın, yakînî bilgi istenen bir konuda zanlarına uydukları için ehl-i kitap ve müşrikleri kınadığı ve zemmedilen zan konusunda yalnız Müslümanlara müsamaha da bulunduğu düşünülemez.

İkinci durum, haber-i vâhidin ilim ifade edip etmediği ile ilgilidir. Buradaki ilimden maksat, kat'î ve yakînî ilimdir ki, mutlak olarak

söylendiğinde durum böyledir. Esasen bu konuda üç görüş olduğu bilinmektedir:

a. İster bir karîneyle olsun, ister olmasın haber-i vâhid mutlak sûrette yakînî ilim ifade etmez.
b. Bir karîne olmaksızın bile olsa, haber-i vâhid ilim ifade eder.
c. Eğer birtakım karînelerle desteklenecek olursa haber-i vâhid ilim ifade eder.

Birinci görüş usûlcü ve kelâmcıların çoğunluğu ile Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfi'î'nin görüşüdür. Onlar haber-i vâhidin yakînî ilim ifade etmediğini, yani gereğince amel etmeyi gerektiren bir ilim demek olmadığını belirtmişler ve onun yakînî bir ilim ifade ettiğini söyleyenlerin bu görüşlerini de reddetmişlerdir. Zira haber-i vâhidin ihtimal ifade eden bir ilim gerektirdiği gayet açıktır. İhtimalli olan ilimde ise yakînin olamayacağı bir gerçektir. Bunu inkâr eden kendini aldatmış, aklını yitirmiştir. Hanefî âlimi Fahru'l-İslâm Pezdevî'nin de görüşü budur.

Gazzâlî şöyle demiştir: "Haber-i vâhid ilim ifade etmez. Onun ilim ifade etmediği kesin olarak bilinmektedir. Haber-i vâhidin ilim ifade ettiği yönünde muhaddislerden yapılan nakil, haber-i vâhidin delâlet ettiği iş ve amelin gerekliliğini ifade eder. Zira zan da ilim ifade eder. Bu sebeple bazı muhaddisler: 'Haber-i vâhid zâhirî bir ilim ortaya koyar; ilmin ise zâhiri, bâtını yoktur. Bilakis onun kendisi zaten zandır.' demişlerdir."

Müsellemü's-sübût şârihinin, haber-i vâhidin ilim ifade ettiğine dair İmam Ahmed'den nakledilen görüşe yaptığı ta'likte, "Bu, benzerlerinden daha az ihtimalli bir görüştür; zira o, açık bir büyüklenmedir." demiştir. İsnevî de konuyla ilgili olarak şöyle der: "Sünnetin âhâd kısmı, zandan başka bir şey ifade etmemektedir." Pezdevî ise haber-i vâhidin ilim ifade etmediği ile ilgili müstakil bir başlık altında şunu söyler: "Yakîn ifade etmediği bilindiği için haber-i vâhid, itikadî konularda hüccet olmaz. Zira itikadî konular yakîn ile sabit olur. Haber-i vâhid ise, ancak amel kastı olan şeylerde hüccettir."

Yine İsnevî şöyle demektedir: "Haber-i vâhidin ifade ettiği şey, zandan başka bir şey değildir. Şâri', amelî konularda (furû') zan ile

amel etmeye izin vermiş; buna karşılık itikadî konularda (Usûlü'd-Dîn) buna izin vermemiştir."

İkinci görüşe göre haber-i vâhid, bir karîne ile desteklenmemiş dahi olsa, ilim ifade etmektedir. İleride de geleceği üzere, kendisinden nakli konusunda kesinlik olmasa da İmam Ahmed'in bu görüşü benimsediği rivayet edilmiştir. Dâvûd ez-Zâhirî, Hâris el-Muhâsibî, el-Kerâbisî ve muhaddislerin çoğunluğunun görüşü de budur. Aynı zamanda bu, selef-i sâlihînin de benimsediği görüştür. Ayrıca İbn Hazm'ın görüşü de bu istikamettedir. Ona göre, sahih hadîs; ister Sahîhayn'da, isterse diğer hadîs eserlerinde bulunsun, katî bir ilim ifade etmektedir. O, *el-İhkâm* adlı eserinde şöyle demektedir: "Adalet sıfatına hâiz bir kimsenin yine kendisi gibi râvilerden rivayet ettiği ve Resûlullah'a ulaştırdığı her hadîs, hem ilim ifade eder hem de kendisi ile amel etmeyi gerektirir." İbn Hazm daha sonra, bu çeşit haberlerle ihticac konusundaki görüşlerin yanında konuyla ilgili örnekleri uzun uzun anlatmış ve aksini düşünenlerin görüşlerin reddetmiştir.

Bu görüş aynı zamanda, Ahmed Muhammed Şâkir gibi asrımızın önde gelen hadîs âlimlerinin de tercih ettiği görüştür. O, İbn Kesîr'in *İhtisâru Ulûmi'l-hadîs*'e yaptığı *el-Bâisü'l-hasîs* adlı şerhte konuyla ilgili olarak şöyle demiştir: "Muhakkak sûrette delillerin bize gösterdiği görüş bu olup yakînî ilim, hadîste mütebahhır, râvilerin durumlarını ve hadîsler konusundaki illetleri bilen âlimlerden başkasının elde edemeyeceği nazarî ve delillerle teyid edilen görüştür." Yine Nâsıruddîn el-Elbânî ve asrımızdaki Hanbelîlerin genelinin görüşü de bu istikamettedir.

Haber-i vâhid konusundaki üçüncü görüş, onun ancak karînelerle desteklenmesi durumunda ilim ifade edeceği yönündedir ki bu, usûlcüler, kelâmcılar ve muhaddislerin bir grubunun görüşüdür. İbnü's-Salâh ile önceki (mütekaddimûn) ve sonraki (müteahhirûn) âlimlerden, Sahîhayn hadîslerini kesin bir şekilde kabul edenler ve onlara muvafakat edenlerin görüşü budur. Çünkü ümmet Sahîhayn'daki hadîsleri kabul etmiş olup, bundan daha büyük bir karîne yoktur.

Büyük âlim İbnu's-Salâh hadîs ilimlerine dair meşhur eseri *Mukaddime*'sinde, sahih hadîslerin kısımlara ayrılması ve derecelendiril-

mesi neticesinde, birinci dereceyi Buhârî ve Müslim'in ittifakla rivayet ettiği hadîslerin alacağını belirterek şunları zikreder: "Bu kısma giren hadîslerin bütünü kesinlikle sahihtir. Haber-i vâhidin zandan başka bir şey ifade etmediğini delil olarak ileri sürenlerin görüşlerinin aksine bu tür haberler, yakînî, tatbîkî bir bilgi ifade etmektedir. Zira ümmet, bu hadîsleri tereddütsüz benimsemiştir. Çünkü bazan hataya düşmesine rağmen, zanla amel etmenin gerekliliği ümmet üzerine vacip olmuştur."

İbnü's-Salâh şöyle demektedir: "Bu görüşe meylim vardı ve onun kuvvetli bir görüş olduğunu sanıyordum. Sonra önceden tercih ettiğimiz görüşün bu konudaki sahih görüş olduğunu fark ettim. Çünkü hatadan korunmuş (masum) olanın (Hz. Peygamber) zannı, yanılmaz. Ümmet ise, icmâ' ettiği hususlarda hatadan korunmuştur. Bundan dolayı ictihâda mebni icmâ', kesin olarak huccettir. Alimlerin çoğunun icmâsı bu kabildir." O, Dârekutnî gibi bazı münekkid hadîs hafızlarının tenkid ettiği bazı hadîsleri bundan istisna etmiştir ki, bu durum zaten hadîs ilminin erbabınca bilinmektedir.

et-Takrîb adlı eserinde İbnu's-Salâh'ın *Mukaddime*'sinin ihtisarını gerçekleştiren Nevevî, bu hususta ona muhâlefet ederek şöyle demiştir: "Muhakkıkların ve âlimlerin çoğu, 'Haber-i vâhidler tevâtür derecesine ulaşmadıkça zan ifade eder.' diyerek, bu konuda İbn Salâh'a muhâlefette bulunmuşlardır."

Müslim şerhinde ise Nevevî şunu söyler: "Haber-i vâhidler konusunda Sahîhayn'daki hadîslerle başkaları arasında fark bulunmamaktadır. Ümmetin, Sahîhayn'daki hadîsleri tereddütsüz kabullenmesi, hiçbir inceleme yapılmadan oradaki hadîslerle amel etmenin gerekliliği noktasındadır. Başkalarında ise böyle bir durum söz konusu değildir. Zira Sahîhayn'ın dışındaki hadîs kitaplarında yer alan hadîslerle, onların sahihlik şartlarına hâiz olup olmadığı araştırması yapılmadan amel edilmez. Yine Sahîhayn'daki hadîslerle amel konusunda ümmetin icmâ'ı, onların kesinlikle Hz. Peygamber'in sözü olduğunda ümmetin icmâ' ettiğini gerektirmez." demiş ve şu ilâvede bulunmuştur: "İbn Burhân'ın, Şeyh'in (İbnu's-Salâh) paralelinde görüş belirtenlere yönelik olumsuz tavrı gayet keskin olup, İbnu's-Salâh'ın yanılgısını gösterme hususunda o, oldukça aşırı gitmiştir."

İbn Abdisselâm da İbn Salâh'ın bu görüşünü kusurlu bulan âlimlerdendir. İmam el-Bülkînî, *Mehâsinü'l-ıstılâh* adlı eserinde, müteahhir âlimlerden Ebû İshâk el-İsferayinî, Ebû Hâmid, Kadı Ebü't-Tayyib ve Ebû İshâk eş-Şîrâzî gibi, bir kısım Şâfi'î âlimlerinin yanında, Hanefîlerden Serahsî, Mâlikîlerden Kadı Abdulvahhâb, Hanbelîlerden Ebû Ya'lâ, Ebü'l-Hattâb, İbnü'z-Zağûnî ve İbn Fûrek'in de aralarında bulunduğu Eş'arî kelâmcılarının çoğu ile genel olarak selef ulemasının, ümmetin kesin olarak kabul ettiği hadîsleri tartışmasız kabul ettiklerini nakletmiştir.

İbn Hacer ise, bu konuda İbnü's-Salâh'ı savunmuş ve Nevevî'nin görüşüne muhakkik âlimlerin karşı çıktığı notunu düşmüştür. Ona göre çoğunluk âlimler şöyle demişlerdir: "'Nevevî'nin görüşü, bu görüşü benimseyenlerin çokluğu açısından müsellemdir; ancak tahkik ehli âlimler bunu kabul etmemiştir." İbn Hacer ayrıca, muhakkiklerin, İbnü's-Salâh ile aynı paralelde görüş belirttiklerini söylemiştir. Zira *Nuhbetü'l-fiker* şerhinde de belirttiği gibi İbn Hacer, bu konudaki aksi görüşlere rağmen, karînelerle desteklenmesi durumunda haber-i vâhidin ilim ifade etmesi gerektiğini söylemiş ve bunun bazı nevilere ayrıldığını belirtmiştir.

Bu konudaki araştırma ve incelemelerim neticesinde, bu iki grup âlim arasında anlaşmazlık konusu olan noktanın iyice açıklığa kavuşmadığını tesbit ettim. Eğer bu nokta iyice belirginlik kazanmış olsaydı, özellikle akidevî konularda yakînî bilgi aramayı ve haber-i vâhidin de karînesiz yakîn ifade etmediği görüşünü tercih ettikten sonra, bu konuda insaf ölçülerini aşanlar ile inat etmekte direnenler hariç, aslında iki tarafın ittifak etmiş olduklarını görürdük.

"Ahâd hadîs, inanç esasları (akîde) ile ilgili bir meseleyi ortaya koyar mı koymaz mı?" sözümüzdeki "inanç esasları/akîde"den maksat nedir?

Eğer bundan maksat, Allah'ın varlığı yani O'nun tek olduğu, hiç bir şeye muhtaç olmadığı, doğurmadığı, doğurulmadığı, hiçbir şeyin O'na denk olmadığı, O'nun başlangıcı olmayan evvel ve sonu olmaya âhir olduğu, her şeyi bildiği ve her şeye kadir olduğu, bütün kemâl sıfatlarla muttasıf, bütün noksanlıklardan da münezzeh olduğu ve "Onun benzeri hiçbir şey yoktur. O işitendir, görendir." gibi; temel

akidevî meseleler ve bunların gerekleri ise, yine ondan maksat, Hz. Peygamber'in Allah'ın elçisi, peygamberlerin sonuncusu, Allah'ın kendisini açık ve ebedî bir mucize olarak önünden ve ardından hiç bir bâtılın bulaşmadığı, Hakîm ve Alîm olan Allah katından ebedî bir mucize olarak bu Kur'ân'ı indirdiğini ikrar ise; akîde dediğimiz zaman öldükten sonra dirilme olarak Allah'ın kabirdekileri diriltiğini, hiç şüphe olmayan bir günde onları haşredeceğini, dünyada yaptıkları amellerden onları hesaba çekeceğini, hayır ve şer olarak mükafatlandıracağını veya cezalandıracağını, mü'minlere mahsus bir cennetin olduğuna, cennette mü'minler için hem maddî hem manevî nimetlerin bulunduğuna, kâfirler için de hazırlanmış bir ateşin (cehennem) olduğuna ve orada fizikî ve ruhî olarak azap göreceklerine iman etmekse; ve yine Allah'ın kendisine asla isyan etmeyip emrettiklerini yapan meleklerinin olduğuna, Allah'ın inzar edici ve müjdeleyici olarak gönderdiği peygamberlerinin bulunduğuna, onların bir kısmını Allah'ın Kur'ân'da bize bildirip bir kısmını ise bildirmediğine ve Allah'ın, bazısını Kur'ân'da bize zikrettiği kitaplarının olduğuna iman ise bilinmelidir ki, bütün bu temel akîdevî konularda hiçbir Müslümanın ihtilâf etmesi mümkün değildir. Çünkü bu prensiplerin hepsi delâleti kesin olan muhkem ve sarîh Kur'ân nasları ile sabittir. Ümmet de bunlar üzerine icmâ' etmiş ve bunlar dînin zorunlu olarak inanılması gereken, olmazsa olmazları arasında yerini almıştır. Onların isbatı için sünnetten bir delile ihtiyaç yoktur. Ancak bu prensip ve esaslar konusunda sünnette yer alan deliller, Kur'ân'daki esasın te'kid veya açıklaması (tafsîl) mahiyetindedir.

Eğer "akîde" terimiyle, akîdenin fer'î meselelerine dair konular, yani kabirde iki meleğin ölüyü sorgulaması, kabir azabı ve nimeti, âhirette Allah'ın görülmesi meselesi, kıyamet günü büyük günah işleyenlere şefâat edilmesi, günahkâr ve asî mü'minlerin tevbe-i istiğfar etmedikleri günahlarının cezası olarak dilediği sürede cehenneme attıktan sonra Allah'ın onları oradan çıkarması, sırat ve mîzân gibi, Kur'ân'da kapalı olan ve sahih sünnetin açıklama getirdiği ya da Kur'ân'da tevile açık ifadelerle yer alan meseleler kastediliyorsa ve bu konulardaki hadîsin sübûtu sahih ve meseleye delâleti de açık ise, hadîsin delâlet ettiği konuya imanın gerekliliği noktasında hiçbir Ehl-i Sünnet âliminin ihtilâfı olamaz. Ancak bu meselelerle ilgili hadîsin de-

lâlet ettiği konunun, aklın sınırlarını zorlayan bir husus olmaması, yani akıl cihetinden imkân dışı olmayan bir konu olması gerekir.

İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *Lümau'l-edille fî kavâidi Ehli's-sünne ve'l-cemâa* adlı risalesinde şöyle demektedir: "Aklın onay verip caiz addettiği ve şeriatta yer alan her şeyin sabit olduğu bir gerçektir. Şerîatte vârid olan kabir azabı, münker ve nekîrin sorgusu ve ruhun kabirde sahibine iadesi, sırat, mîzân, havz ve günahkârlar için şefâat edileceği gibi hususlar da gerçektir."

İmam Gazzâlî de *el-İktisâd fil-i'tikād* adlı eserinde bu görüşü teyid etmiştir. Eş'arî ve Maturîdîlerin bütün âlimleri de bu anlayışı benimsemiş, berzah âlemi ve âhiretle ilgili konularda sahih hadîsleri inkâr eden Mu'tezile'nin görüşünü reddederek onlara şiddetli tenkitler yöneltmişlerdir. Eş'arî ve Maturîdîlere ait eserleri mütâlâa eden herkes bunu açıklıkla anlayabilir.

Sahîh hadîslerle akîdevî konuların sabit olması, asrımızın dîni eğitim veren köklü eğitim kurumlarından Ezher, Zeytûna, Diyobend üniversiteleri ve onlara bağlı kurumlarda temsil edilen Eş'arî ve Maturîdî ekollerince, üzerinde ittifak hâsıl olmuş meselelerdendir. Suudî Arabistan'daki Hanbelî okulunun temsilcileri ile onların fikirlerini kendilerine rehber edinenlerde de, durum bundan farklı değildir.

Âhad haberler konusundaki anlaşmazlığı bu kadar keskinleştiren ve meselede şiddetli ihtilâflara yol açan boyut acaba nedir? İncelendiğinde bu konudaki anlaşmazlığın sebebi olarak, iki unsurun konuya dahil edilmesinden başka bir anlaşmazlığın bulunmadığı görülecektir. Birincisi "akîde" kelimesiyle, inkârı tekfiri gerektiren bir mânanın kastedildiği yönündeki görüştür. Buna göre sahih bir hadîsle sabit olan akîdevî bir meseleyi inkâr eden evveliyetle İslâm'dan çıkar ve ehl-i kıble olmaktan da azlolunur. Bu görüş, hamasî duygularla hareket eden, belki de arkalarında bazı büyük âlimlerin bulunduğu hadîs ekolüne mensup genç kimselerin savunduğu görüştür.

Ne var ki bu anlayışın hatalı olduğu şüphe götürmez. Çünkü Eş'arî, Maturîdî, Hanbelî kelâmcılar ile muhaddis fakih ve mutasavvıfların oluşturduğu Ehl-i Sünnet'e dahil bütün mezhebler, kendilerine göre bid'at ehlinden olan Hâricîler, Mu'tezile vb. fırkaları tekfîr etmemiş ve İslâm milletinden çıkarmamışlardır. Bilakis onların ehl-i

bid'attan olduğunu belirtmekle yetinmişlerdir. Hatta bu fırkaların, Ehl-i Sünnet âlimlerinden bir kısmının tevâtür derecesine yükselttiği "müstefîz" nitelikli bazı hadîsleri inkâr etmeleri bile, onların bu yargısını değiştirmemiştir. Çünkü mütevâtir bir hadîsin inkârının küfrü gerektirdiği konusunda icmâ' hâsıl olmamıştır. Bilakis bu konudaki icmâ', İslâm dîninin olmazsa olmazlarından birini inkârın küfrü gerektireceği üzerinedir ki bu, salt tevâtür ve icmâ' konusunun ötesinde bir anlama sahiptir. Buna örnek olarak Deccâl'in zuhûru ve insanları fitne-fesada düşürmedeki rolü, Mesîh'in nüzûlü ve Deccâl'i öldürmesi konuları gibi bazı kıyamet alâmetlerîyle alâkalı hadîslerin inkârı gösterilebilir. Konuyla ilgili önde gelen âlimlerin de belirttiği gibi, bu hususlardaki hadîsler tevâtür derecesine yükselmiştir. Bu meselelerin inkârı, selef ve Ehl-i Sünnet'in yolundan ayrılma olarak bir tür bid'at olarak değerlendirilse bile, küfrü gerektirmez; çünkü bunlar, zorunlu olarak inanılması gereken inançla ilgili meselelerden değildir.

KUR'ÂN VE HADÎSİN ANLAŞILMASI

SORU 16: Kur'ân ile hadîsin sübûtu aynı değerde midir? İkisini anlamada aynı metodu kullanmak mı gerekir?

Kur'ân ile hadîsin sübûtu elbette aynı değerde değildir. Dolayısıyla başta sübût açısından Kur'ân araştırma dışıdır. Zira mütevatirdir. Hadîslerin çoğu ahad olduğu için sabit olup olmadıkları araştırılmalıdır. Bunun için de hadîs usûlü oluşmuştur. Ancak buna bakarak Kur'ân ile hadîsi anlamanın başka başka şeyler olduğunu söylemek yanlış ve tutarsız bir iddia olur. Hadîs sahih olduğunda onu anlamak ile Kur'ân'ı anlamak arasında fark yoktur. Kur'ânı anlamak için uyguladığımız metotların hepsi hadîsler için de geçerlidir. Kur'ân ve hadîslerin dili Arapça'dır. Bu da her ikisine aynı metodun uygulanması gerektiğini icab ettirir. Kur'ân lafızlarının umumu varsa hadîslerin de vardır. Kur'ân lafızlarında ibarenin, işaretin delâleti varsa hadîslerde de vardır. Kur'ân lafızlarında müşkil, müteşabih varsa hadîslerde de vardır. Kur'ân lafızlarında hakikat, mecaz, kinaye varsa hadîs lafızlarında da vardır. Kur'ân'da gaybî haberler varsa, hadîslerde de vardır.

Kur'ân'da mucizeler varsa hadîslerde de vardır. Kur'ân'da geçmiş peygamberlerden bahisler varsa hadîslerde de vardır. Kur'ân ayetlerinde illet, sebep söz konusuyla hadîsler için de söz konusudur. Dolayısıyla bütün bu hususları nasıl anlıyorsak hadîsler söz konusu olduğunda da öyle anlamak durumundayız. Mesela Kur'ân'da mucizevî olarak anlatılan olayları kabul edip hadîslerde böyle geçenleri reddetmek tutarsızlıktır. Kur'ân'da Zülkarneyn'in yaptıkları gibi aklı aşan bazı şeyler varsa ve bu durum olduğu gibi kabul ediliyorsa hadîslerde de (akla aykırı değil ama) aklı aşan şeyler olduğunda olduğu gibi kabul etmek durumundayız. Kur'ân'da Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olan müteşabih ayetleri te'vil edip hadîslerde geçenleri reddetmek bir çelişkidir. Misaller arttırılabilir. Dolayısıyla tutarlılık açısından Kur'ân ve hadîslerin anlaşılmasında aynı şekilde hareket etmek gereklidir.

Burada şunu ilâve etmek gerekir ki, hadîslerin anlaşılmasında hadîslerin doğasından kaynaklanan sorunlar olabilir. Mesela manayla nakilden kaynaklanan problemlerin, hadîs tariklerinin farklılığından, çokluğundan kaynaklanan sorunların olması gibi. Bu sorunlar hadîse has olsa da doğrudan mananın/lafzın anlaşılmasıyla ilgili değildirler. O mananın/lafzın sübût bulup bulmamasıyla alâkalıdırlar. Hangi mananın/lafzın sabit olduğu belirinceye kadar araştırmak gerekir. Mananın/lafzın subûtu noktasında bir kanâat hâsıl olduktan sonra onun anlaşılması için uygulanacak metot yine Kur'ân'a uygulanacak metot ile aynı olacaktır.

Bunların yanında Kur'ân'ın anlaşılmasında uygulanan bazı metotlar var ki bunlar aynıyla hadîsler için de geçerlidir. Kur'ân'da nasihmensuh vardır, hadîste de vardır. Kur'ân'ı anlamada parçacı değil, bütünlükçü yaklaşım esastır, hadîsler için de bu söz konusudur. Kur'ân'ın anlaşılmasında sebeb-i nuzûl oldukça önemlidir, hadîsler için de sebeb-i vurûd... Kur'ân ve hadîslerin anlaşılması noktasında farklılık arz edebilecek bir örnek var mıdır? Olsa olsa hurufu mukatta'anın anlaşılması olabilir. Aklıma bir bu gelmektedir. Hurufu mukatta'a meselesi Kur'ân'a özgüdür. Aslında bu bile bir farklılık değildir. Çünkü hurufu mukatta'a hadîslerde yoktur. Hadîslerde olsaydı, muhakkak Kur'ân'dakileri nasıl anlıyorsak onları da öyle anlamamız gerekecekti.

HZ. PEYGAMBER VE GAYB BİLGİSİ

SORU 17: Hz. Peygamber'in gaybden haber vermesi mümkün müdür?

Kur'ân'da Hz. Peygamber'in gaybı bilmediğini ifade eden ayetler vardır: "Ben size 'Allah'ın hazineleri benim yanımdadır.' demiyorum, gaybı da bilmem." (Hûd, 31) Bununla birlikte Allah'ın, razı olduğu elçilerine gaybı bildirdiğini gösteren ayetler de bulunmaktadır: "Allah gayb bilgisini kimseye göstermez, ancak razı olduğu elçiye gösterir." (Cin, 26-27) O halde iki ayetin uygun bir te'vilini yapmak durumundayız. Birinci ayet aslında Hz. Peygamber'in kendiliğinden gaybı bilemeyeceğini vurgulamaktadır. İkinci ayet ise, Allah'ın dilediği elçisine gaybını bildirebileceğini ifade etmektedir. Ayetler bu şekilde anlaşılırsa, aralarındaki zâhirî teâruz da ortadan kalkar.

Hz. Peygamber'in gayb bilgisine Allah'ın izniyle muttali olması mümkün olsa da onu her an her yönüyle gaybı bilen bir peygamber olarak telakki etmek zordur. Mevdûdî'nin dediği gibi, halk arasındaki "peygamberlerin olmuş olacak her şeyi bildiği, Allah'ın onlara gayb ilminin hepsini verdiği" şeklindeki kanâatler yanlıştır. Ama bununla birlikte "peygamberlerin gayb hakkındaki bilgisi, diğer insanların bilmesi gerektiği kadardır" şeklindeki düşünce de isabetli değildir. Hz. Peygamber'e gayb alemi hakkında pek çok bilgi verilmişse de, bunlar ümmetine bildirilmemişti. Nitekim bir hadîsinde Hz. Peygamber "Yemin ederim ki, benim bildiklerimi bilseydiniz, çok ağlar az gülerdiniz." buyurmuştur. (Buhârî, Rikâk, 27) Mevdûdî, peygamberlerin diğer insanlardan daha fazla gayb bilgisine sahip olduğuna dair aklî deliller de sunmuştur. Ona göre genelde insanlar gayba iman etmeye ihtiyaçları olduğu kadar, gayba imanda kalpleri tatmin olsun diye konuyla ilgili bilgiye de ihtiyaçları vardır. Bu durumda peygamberlerin görevlerini yerine getirebilmeleri için diğer insanlardan daha fazla şey bilmeleri gerekir. Nasıl ki, bir devlet idaresinde başbakan, bakanlar, valiler devletin bazı özel tutum ve politikasını bilir de halkın bunları bilmesi ülkeye fayda yerine zarar getirirse, madde ötesi alemle ilgili bilgilerin bilinmesi de böyledir. Bunları da sadece Allah'ın has kulları ve peygamberleri bilebilir, diğer insanlar ise bundan habersizdirler. Bu gayb bilgisi, peygamberlere görevlerini yerine getirmede yardımcı

olur. Fakat genel olarak diğer insanlar bu bilgileri bilmeye mecbur değildir. Son olarak şu söylenebilir: Peygamberlerin gayb bilgisi, Allah'ın bilgisinden az, diğer insanların bilgisinden çoktur. Bunu ölçmek için ise elimizde herhangi bir ölçek yoktur. (*Meseleler ve Çözümleri*, I, 25)

Sonuç olarak söylemek gerekirse, Allah Resûlü gaybdan çok şeyi biliyordur. Bildikleri içerisinden bir kısmını bize açıklamıştır. Benzetmek doğru ise, devlet yönetiminde olanlar da diğer insanlara nazaran çok şey bilirler, fakat her bildiklerini halkla paylaşmazlar; bildiklerinin bir kısmını halka açarlar.

SÜNNET-VAHİY İLİŞKİSİ

SORU 18: Vahiy Kur'ân'dan mı ibarettir? Sünnet de vahiy midir?

Bu soru bir açıdan 17. soruyla ilgilidir. Zira Hz. Peygamber'in gayb bilgisi Kur'ân ile sınırlı değilse ve Kur'ân dışında Allah Teâlâ, Resûlü'ne bazı şeyleri haber veriyorsa, bu; ona bildiriyor, vahyediyor, demektir. Bununla birlikte meseleye geniş bir açıdan bakmak da mümkündür.

Bu konuda üç görüş olduğu söylenebilir:

a. Sünnetin hepsini vahiy kabul edenler.

b. Sünneti vahiy kabul etmeyenler.

c. Sünnetin bir kısmını vahiy kabul edenler.

Sünneti vahiy ürünü kabul etmeyenlere göre tek bir vahiy vardır. O da Kur'ân'dır. Allah vahyedecekse, onu Kur'ân'ına alır. Başka türlü vahyetmesine gerek yoktur. Bu iddia aslında sünnetin delil olma değerini reddetmek için ileri sürülmektedir. Bunun altında yatan saik, Hz. Peygamber'i sadece Kur'ân'ı tebliğ etmekle görevli bir beşer konumuna indirgeme isteğidir. Buna göre Hz. Peygamber, Kur'ân olarak aldığı vahiy dışında bizim gibi bir beşerdir ve de hiçbir ayrıcalığı yoktur. Elbette bu oldukça aşırı bir görüştür. Böyle bir iddiaya hadîslerde Cebrâil'in Hz. Peygamber'e gelip bir şeyler öğrettiğine veya gaybden bazı şeyleri haber verdiğine dair rivayetleri delil olarak ileri

sürüp cevap verilebilir. Bununla birlikte daha mukni bir cevap iki şekilde olabilir:

1. Kur'ân dışında Allah vahyetmiştir. Bunun delili de yine Kur'ân'dır. Örnekler:

   a. Kıble olayı: Beyt-i Makdis'ten Mescid-i Haram'a dönüş olayı malumdur. Ancak ilk kıbleye dönülmesiyle ilgili emir Kur'ân'da yoktur. Hz. Peygamber bu tür konularda keyfine göre hareket etmeyeceğine göre bu nasıl oluyor? "Kendi ictihâdıdır." denilebilir. Oysa kendi ictihâdıyla Mescid-i Aksa'ya dönseydi, yine kendi ictihâdıyla Mescid-i Haram'a dönebilirdi. Bu, zor değildi. Ancak ayetten yüzünü göğe çevirdiği ve dönmekle ilgili bir haber beklediği anlaşılmaktadır. Demek ki, kıble tayini onun ictihâdına bırakılmamıştır.

   b. Tahrim Sûresi'nde geçtiğine göre (3. ayet), Hz. Peygamber eşlerinden birine bir sır söyler. Ancak hanımı bunu saklayamaz. Allah ise bu durumu Peygamber'ine haber verir. Fakat bu haber verme olayı Kur'ân'da yoktur.

   c. Bakara, 239. ayette geçtiğine göre Allah, "Bilmediğiniz şeyleri size öğrettiği şekilde Allah'ı (namazınızda) anın!" buyuruyor. Bize öğretilen şekil Kur'ân'da yoktur. Bütün bunlar Allah'ın, Kur'ân'ın dışında Hz. Peygamber'e vahyettiğini gösteriyor. Bununla birlikte bu vahiy Kur'ân vahyi gibi değildir. O zaman ikinci meseleye geliyoruz:

2. Vahiy, Kur'ân vahyinden ibaret değildir. Kur'ân vahyi özel bir vahiydir, ancak vahiy Kur'ân ile sınırlı değildir. Zira vahiy bir tür iletişimdir. Allah çeşitli şekillerde kullarına vahyeder, onlarla iletişim kurar. Kur'ân vahyi bu iletişimin en özel olanıdır. Bir anlamda Allah'ın izniyle Cebrâil tarafından yazılması istenilen vahiydir Kur'ân vahyi... Vahiy kâtiplerine yazdırılmayan vahiy demek ki Kur'ân vahyi değildir. Şayet vahiy kelimesine takılıp kalınırsa ve vahiy illa da Kur'ân için geçerli olmalıdır denilirse, şu söylenebilir: Allah arılara vahyeder, bazı kullarına vahyeder, yani bir tür iletişim kurar. Bunlar Kur'ân'da geçer. Hepsinin mahiyeti farklıdır. Biri içgüdü, diğeri ilhâm olsa da

"vahiy" kavramıyla ifade edilmiştir. Dolayısıyla manaları farklı da olsa bu tür iletişimler için vahiy kelimesini kullanmak mümkündür. Neye ne dediğimizi bildikten sonra vahiy kelimesini Allah'ın her türlü iletişimi için kullanmak mümkündür. En azından Kur'ân'da buna bir engel olduğunu ifade eden hiçbir şey yoktur. Yani "Sadece Allah'ın Kur'ân'da vahyettiklerine vahiy denir, onun dışındaki ileşimler için vahiy kelimesi kullanılmaz." diye Kur'ân'dan bir ayet bulmak söz konusu değildir. Elbette ki Kur'ân dışındaki iletiler Kur'ân vahyi gibi değildir. Ancak bunlar da bir tür iletişimdir. Dediğimiz gibi Kur'ân vahyi bizzat yazıya geçirilen ve "Bu, Kur'ân'dır" denilen vahiydir. Allah'ın Hz. Peygamber'le de Kur'ân dışında iletişim kurması mümkün bir şeydir. Ayrıca vahyin çeşitli şekillerde olabileceğini de Kur'ân'dan öğreniyoruz.

Şûrâ Sûresi 51. ayette Allah şöyle buyurur:

"Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur. Yahut da bir elçi gönderir de izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz ki O çok yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir."

Bu ayetten vahyin üç türlü olabileceği anlaşılıyor. Kur'ân vahyi üçüncü tür vahiy ile, yani bir elçi vasıtasıyla nazil olmuştur. Hatta burada Allah'ın "peygamberle" değil de "insanla" demesi de not edilmesi gereken bir durumdur.

Bu noktada vahiy kelimesinin zihin karıştırdığı vurgulanmalıdır. Onun için ulema vahyi ikiye ayırıp Kur'ân'a metluv; sünnete gayr-i metluv vahiy demişlerdir. Özetle bu noktada şu dört hususu vurgulamak gerekir:

1. Bizzat Cebrâil Hz. Peygamber'e bazı şeyleri öğretmiştir.
2. Allah Cebrâil vasıtasıyla Hz. Peygamber'i bazı tuzaklara karşı uyarmıştır. Hz. Peygamber'le bir tür iletişim kurmadan bunun gerçekleşmesi imkânsızdır.
3. Allah, geçmiş veya gelecek gayba dair, kıyamet alâmetleriyle ilgili bazı bilgileri Hz. Peygamber'e bildirmiştir. Bunlar biriki tane de değildir. Pek çoktur. Bunların hepsi uydurma olmadığına ve Allah'ın elçilerine gaybını bildirmesi mümkün

olduğuna göre Hz. Peygamber Kur'ân dışında bilgiler almış demektir.

4. En önemlisi de tecrübesiyle, meleke-i nübüvvet ile Hz. Peygamber birtakım uygulamalarda bulunmuştur. Bu uygulamalar Allah tarafından tenkit edilmemiştir. Dolayısıyla bunlar Allah'ın kontrolündedir ve O'nun onayından geçmiştir. Sadece bu sebeple dahi mezkûr uygulamalar bizim için örnektir. Çünkü şayet bunlar örnek konusu olmasalardı, Allah tarafından tenkit edilirlerdi. Zira Kur'ân'da hatalı uygulamalarından dolayı Hz. Peygamber'in Allah tarafından uyarıldığını biliyoruz.

Bütün bunlar sünnetin, yani Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarının Allah'ın gözetim ve kontrolü altında bulunduğunu, onun tenkit edilmeyen söz ve davranışlarının örneklik arz ettiğini gösterir. Kaldı ki, açık bir şekilde Cebrâil tarafından Hz. Peygamber'e birtakım şeylerin öğretildiğini de görüyoruz. Yirmi üç yıllık bir zaman diliminde Allah'ın sadece Kur'ân vahyiyle Hz. Peygamber'le iletişim kurduğunu söylemek de pek makul değildir. Adına ne dersek diyelim (kalbe ilkā, rüya, ilhâm, onay) Allah şüphesiz Hz. Peygamber'le çeşitli şekillerde iletişim kurmuş, ona öğretmiş ve yol göstermiştir. Bu durum Hz. Peygamber'le iletişimin sadece Kur'ân vahyiyle sınırlı tutulamayacağını ortaya koymaktadır.

Bununla birlikte şu husus ifade edilmelidir ki, taabbudî ve gaybî konular dışında Hz. Peygamber'in hangi söz ve davranışı vahyin yönlendirmesiyle, hangisi kendi bilgi ve tecrübesiyle oluşmuştur, kesin olarak bilinemez. Bu konuda çeşitli tasnifler yapılmış, sünnetin teşriine konu olan ve olmayan bölümleri tartışılmıştır. Bunlar şüphesiz önemlidir ve sünneti anlama noktasında bize ışık tutmaktadır. Ama şu bir gerçek ki, temel olarak, başta bir metot olarak Hz. Peygamber'in vahyin yönlendirmesi altında olduğunu kabul etmek gerekir. Zira o bize dini öğretiyor ve biz de onun nebevî yönüyle muhâtabız. Bundan sonra delil ve karîne yoluyla ortaya çıkan hususlarla hadîsler yoluyla bize gelen bazı bilgilerin vahiy ürünü olmadığını söylemek mümkündür. Bu tıpkı sözün önce hakikat olmasına veya evrensel kabul edilmesine benzer. Mecaz delili ortaya çıkınca veya hükmün tarihsel olduğuna dair delil belirince ona dönülür. Bunun gibi hadîsle gelen bilginin

Hz. Peygamber'in nebevî yönüyle değil de beşerî yanıyla ilgili olduğuna bir delil, karîne söz konusu olursa ona dönülür, dönülmelidir.

Bunun yanında Hz. Peygamber'in ümmetine mal olmuş söz ve davranışları bütünüyle vahiy ürünü kabul edilse bile bu durum, hepsinin uyulması gereken farz emir ve davranışlar olduğu anlamına gelmez. Hz. Peygamber vahyin yönlendirmesi altında olmakla beraber onun bir emri farz, vâcib, mendub, müstehab olabilir. Davranışı da vâcib, mendub hatta edeb cinsinsinden de olabilir. Nitekim Kur'ân'ın emir ve tavsiyeleri de böyledir. Onda da bir emrin farz veya tavsiye niteliğinde olduğu durumlar vardır. Emrin, nehyin pek çok çeşidi olduğu malumdur. Dolayısıyla sünnetin vahiy mahsulu oluşuyla onda geçen her bir hükmün bağlayıcılık derecesi karıştırılmamalıdır.

Son olarak Hz. Peygamber'in nebevî ve beşerî yanını ayırmak zor olsa da büyük ihtimalle beşer gereği yaptığını tahmin ettiğimiz yeme, içme, oturma, kalkma, yatıp-uyuma, evden çıkış-eve giriş, yolda yürüyüş vb. davranışlarının vahiy ürünü olmadığını söylemek onların önemsiz olduğu anlamına gelmemelidir. Bu tür davranışlar daha ziyade sünnet-i zevâid dediğimiz, diğer bir ifadeyle edeb, âdâb cinsinden uygulamalardır. Bunları yapmanın vâcib, hatta mendub olmadığı söylenebilir. Ancak bu yönleriyle bile Hz. Peygamber'e uymanın kişiye büyük faziletler kazandıracağı açıktır. Zira bu davranışlar yerilmemiştir ve Allah'ın kontrolu altında gerçekleşmiştir. Yani bunlar insan olsa da bir Peygamber'in tercih ettiği davranışlardır. Onun tercihini tercih etmek kişiye kemal dereceleri elde etme yolunda önemli kazanımlar sağlayacaktır. Bir açıdan bakılırsa İslâm medeniyetini oluşturan esaslar içerisinde bu edeb çizgisinin rolü inkâr edilemez. Edeblerin en büyüğü hiç şüphe yoktur ki, büyüklerin edebidir.

KUDSÎ HADÎSLER MESELESİ

SORU 19: Kudsî hadîsler Allah'ın sözleri ise bunlar neden Kur'ân'da değildir? Ayrıca kudsî hadîsler uydurma olabilir mi?

Kudsî hadîsler dediğimiz hadîs türü, Hz. Peygamber'in "Allah şöyle buyurmuştur." diyerek Allah'a nisbet ettiği hadîslerdir. Bir ön-

ceki soruya verdiğimiz cevaba dikkat edilirse, mesele Allah'ın Kur'ân dışında Hz. Peygamber'le iletişim kurup kuramayacağı, ona bir şeyler vahyedip etmeyeceğiyle ilgilidir. Bize göre Allah, Kur'ân dışında Resûlü'ne vahyetmiştir. Bu vahyin adı önemli değildir. Vayh-i gayr-i metluv denilsin, kalbe ilkā, ilhâm denilsin fark etmez. Önemli olan Kur'ân vahyi ile diğerlerinin ayırt edilmesidir. Elbette Kur'ân vahyi ile diğerleri ayırt edilmiştir. Kur'ân, Allah'ın Cebrâil vasıtasıyla Hz. Peygamber'e ilettiği ve yazılarak Kur'ân olmasını istediği özel vahiydir. Dolayısıyla kudsî hadîsler Kur'ân olarak indirilmemiştir. Allah bu tür vahiylerinin Kur'ân'a alınmasını murad etmemiştir. Hz. Peygamber de gelen vahiylerin hangisinin Kur'ân vahyi olduğunu, hangisinin Kur'ân vahyi olmadığını kesin olarak bilmektedir. Hal böyle olunca kudsî hadîsler Kur'ân dışında kalmıştır. Allah'ın Kur'ân dışında vahyetmesi mümkün olduğuna göre, kudsî hadîslerde de problem söz konusu olmamalıdır. Hatta sadece kudsî hadîsler için değil, bizzat Hz. Peygamber'in Allah'a izafe etmeksizin ifade ettiği hadîsler için de bu durum geçerlidir. Onlar içinde de Allah'ın doğrudan veya Cebrâil vasıtasıyla bildirdiği, vahyettiği, öğrettiği şeyler vardır. Bunların illa Kur'ân'da olması gerekmez. Bunlar Allah'ın Kur'ân olarak indirmediği, Kur'ân'da olmasını murad etmediği vahiylerdir.

Kudsî hadîslerin muhtevasına baktığımızda onların yeni bir hüküm getirmediğini, Allah'ın sıfatlarından bahsettiğini görürüz. Bunlar Allah ile kulları arasındaki ilişkiyi yansıtan bir tür özel hadîslerdir. Bu tür hadîsler nasıl oluşmaktadır? Mesela Allah, Resûlü'ne, "Ben kulumun zannı üzereyim..." veya "Ben zulmü kendime haram kıldım..." diye vahyeder. Hz. Peygamber bu vahyi "Ben kulumun zannı üzereyim..." veya "Ben zulmü kendime haram kıldım..." şeklinde ifade etse, şüphesiz bu doğru olmayacaktır. Zira bu durumda Allah yerine kendini koymuş olacaktır. Onun için bu durumu "Allah şöyle buyurur: 'Ben kulumun zannı üzereyim...' veya 'Ben zulmü kendime haram kıldım...' şeklinde ifade etmiştir. Diğer hadîslerde ise Allah'ın "Ben.." diye kendinden bahsetmesi söz konusu değildir. Mesela Allah'ın şöyle vahyettiğini düşünelim: "Ameller niyetlere göredir." Burada Hz. Peygamber'in "Allah buyurdu ki; ameller niyetlere göredir." demesine gerek yoktur. Zira bir peygamber olarak bunu ifade etmiş ve herkes bu ifadenin Allah'ın ona bir vahyi olduğunu kabul etmiştir.

Hz. Peygamber Allah adına hüküm koymuş, kimsenin buna bir itirazı, Allah'tan gelmediği yönünde bir kuşkusu olmamıştır. Hatta Kur'ân bile böyledir. Kur'ân'ın Allah tarafından indirildiği vurgulanmış, ancak her ayetin başında "Allah buyurur ki" şeklinde ifade yer almamıştır. Çünkü peygamber neyin vahiy olup olmadığını, neyin Kur'ân vahyi, neyin Kur'ân dışında vahiy olduğunu gayet iyi bilmektedir. Sahâbe de ona inanmış ve onu peygamber olarak bellemiştir. Sonuç olarak; mesele, Allah'ın Kur'ân dışında Resûlü'yle iletişim kurup kurmadığında düğümlenmektedir. Şayet Allah, Kur'ân vahyi dışında Resûlü'yle iletişim kuruyorsa -ki kurmuştur- mesele kalmamaktadır.

Kudsî hadîsler içinde uydurma olup olmadığına gelince, bunların değerlendirilmesi aynen diğer hadîsler gibidir. Bunları nakledenler râvîlerdir. Râvîler ise yalan veya doğru söyleyebilir. Şayet râvîler arasında yalancı olarak tanınan biri varsa şekilsel olarak kudsî hadîs olarak bilinen bu hadîs mevzû hadîs olacaktır. Buradaki hadîs sözlük anlamında kullanılmaktadır. Yani mevzû bir söz... Artık terimsel anlamda onun Hz. Peygamber'le bir ilişkisi yoktur. Akla Allah adına bir Müslüman nasıl uydurabilir, diye bir soru gelebilir. Peygamber adına yalan uyduran, elbette Allah adına da yalan uydurur. Nitekim İslâm'dan nasibini alamamış nice Müslüman vardır! Bugün de kanımızı donduran bazı işleri yapanlar kendilerine Müslüman demiyor mu? Bazen de iyi niyetlerle hadîs uydurulur(!). Peygamber adına bu tür hadîsler uydurulduğu gibi, Allah adına da uydurulmuş olabilir.

HADÎS KİTAPLARININ DEĞERİ

SORU 20: Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde, Kütüb-i Sitte içerisinde mevzû veya zayıf hadîs var mıdır?

Nevevî benzer bir soruya şöyle cevap vermiştir: "Buhârî ve Müslim'deki hadîsler sahihdir. Geri kalan sünen ve müsnedlerin çoğunda ise hem sahih, hem hasen, hem zayıf, hem de bâtıl hadîsler vardır. En iyisini Allah bilir." (Bkz. *Fetâvâ*, s. 135) Şu bir gerçektir ki, Buhârî ve Müslim'de de -mevzû veya şiddetli zayıf değil fakat- zayıf hadîs vardır. Nevevî'nin "sahihdir" ifadesini "çoğu" şeklinde anlamak gerekir.

Müslim'in illetlerine dair müstakil hadîs kitapları yazılmıştır. Buhârî ve Müslim'e birlikte yöneltilen tenkitler de vardır. Şerhlere baktığımızda tenkitlerle karşılaşıyoruz. Müstakil tenkitler de bulunmaktadır. Bunların çoğuna cevaplar verilmiştir; ancak yine de -az da olsa- zayıf hadîs vardır. Buhârî'yi savunmakla meşhur olan İbn Hacer bile, bazı hadîslerde Buhârî'nin hata ettiğini, râvîleri içinde cerhe uğrayanlar olduğunu belirtmiştir. O zaman "Buhârî ve Müslim'deki hadîsler sahihtir." şeklindeki ifadeyi iki türlü anlamamız gerekir:

a. İhticâc etme, delil getirme makamında kaydettikleri hadîsler sahihtir; bununla birlikte istişhâd ve takviye etme makamında ya da bablarda kaydettiği hadîsler içinde az da olsa zayıf bulunmaktadır.

b. Sahîh olanlara nazaran zayıf hadîsler oldukça azdır. Dolayısıyla genel olarak onlarda bulunan hadîsler sahihdir, demek yanlış değildir. Ayrıca diğer hadîs kitaplarına kıyasla bunlardaki zayıf hadîsler devede kulak gibidir. Dolayısıyla "geneli itibariyle" Buhârî ve Müslim'in hadîsleri sahihtir. Tek tek tafsilen bu hadîsler içinde nadir de olsa zayıf hadîs (özellikle mütabî hadîsler içinde) bulunduğunun söylenebileceğine dair bkz. Abdulfettah Ebû Ğudde, Hâzimî'nin, *Şurûtu'l-eimmeti'l-hamse* adlı eserine kaydettiği dipnot, Haleb, 1997, s. 111.

Müsnedlere gelince, onlarda zayıf ve mevzû hadîs vardır. Mesela İbnu'l-Cevzî, -Hanbelî olmasına rağmen- Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde 15 tane uydurma hadîs olduğunu belirtmiştir. İbn Hacer bu iddiayı, *el-Kavlu'l-müsedded fi'z-zebbi ani'l-Müsned* adlı eserinde çürütmüştür. (Bkz. İ. L. Çakan, *Hadîs Edebiyatı*, s. 36) Tekrarlarıyla birlikte kırk bin hadîsin bulunduğu bir eserde, tartışmalı on beş mevzû hadîsin bulunması abartılacak bir sayı değildir. Tam aksine, müellifin ne kadar titiz ve başarılı olduğunu ortaya koyması açısından dikkat çekicidir.

Kütüb-i Sitte içindeki sünenlere gelince, onlarda zayıf ve mevzû hadîsler vardır. Zaten Kütüb-i Sitte'nin bazı müellifleri naklettikleri zayıf hadîslere işaret etmiştir. Bununla birlikte günümüz araştırıcılarından Muhammed Şevman er-Rumlî, Elbânî'nin bu sünenlerde geçen ve mevzû hükmünü verdiği hadîsleri bir araya getirmiştir. Buna

göre, Ebû Dâvûd'da mevzû olarak bir hadîs bir eser; Tirmizî'de on sekiz hadîs; İbn Mâce'de kırk beş hadîs bulunmaktadır. Nesaî'de ise -az zayıf hadîs olsa da- mevzû hadîs yoktur. (Bkz. *Ehâdîsu's-süneni'l-erbaati'l-mevzûa bi-hükmi'l-allâme Muhammed Nasıruddîn el-Elbânî*, Kahire, 2001) Elbette Elbânî'nin verdiği bu hükümlerin de tartışmaya açık olduğu belirtilmelidir.

Nesaî'nin *Sünen*'iyle ilgili bir hususa işaret etmek gerekir. Nesaî'nin *es-Sünenu'l-kübrâ* adlı bir eseri vardır. Bugün elimizde "el-Muctebâ (es-Sünenu's-suğrâ)" adıyla bildiğimiz *Sünen*'i ise, *es-Sünenu'l-kübrâ*'daki zayıf hadîslerin çıkarılmış halidir. İlkinde zayıf hadîsler çokken, haliyle ikincisinde fazla zayıf hadîs bulunmamaktadır. Ama asıl tartışma konusu, *es-Sünenu'l-kübrâ*'dan zayıfları eleyenin kim olduğudur. Bazı araştırmacılara göre ortaya çıkmıştır ki, bu tasarrufu gerçekleştiren Nesaî değil, *Sünen*'in râvîlerinden biri olan İbnu's-Sinnî'dir. Dolayısıyla, mesela Ebû Dâvûd ve Nesaî arasında hangisinin en sahih olduğu noktasında bir kıyas yapılacaksa, Ebû Dâvûd'un hadîslerinin daha sahih olduğu söylenebilecektir. (Detaylı bir tahlil için bkz. Sa'd b. Abdullah Âl-i Humeyd, *Fetevâ hadîsiyye*, Riyad, 1999, I, 106-107)

METİN TENKİDİ MESELESİ

SORU 21: "Hadîs tarihinde metin tenkidi ihmal edilmiştir." yargısı doğru mudur?

Bu iddianın oryantalist bir dayatma olduğunu söylemeye gerek yoktur. Burada meseleyi irdelemek gerekir. O zaman ihmal meselesi metin tenkidine yüklediğiniz anlama bağlıdır. Metin tenkidinden maksat illâ hadîslere uydurma etiketi vurmak ise hâlihazırdaki eserlerimize baktığımızda, mevzû hadîs oranının sahih olanlara göre oldukça az olduğu görülür. Bu, bir açıdan doğrudur. Ancak metin tenkidi uydurma hadîs tesbit etmekle sınırlı değildir. Yine de şu hususu burada vurgulamak gerekir: Mevzû hadîsler böyle az olduğuna göre, mevzû hadîs tesbit etme anlamında metin tenkidi demek ki, yeterince uygulanmamıştır. Bu yaklaşım oldukça isabetsizdir. Çünkü mevzû ha-

dîsler sadece kitaplara geçenlerden ibaret değildir. Bilindiği gibi muhaddisler eserlerini oluştururken, yüz binleri bulan hadîsleri elemişler, bir anlamda seçmeci davranmışlardır. Dolayısıyla belki de epey bir mevzû hadîsin de kitaplara geçmesine izin verilmemiştir.

Metin tenkidinden maksat hadîslerin Kur'ân'a, akla tarihe vs. uyumunu denetlemek ise tarihen bunlar bihakkın yerine getirilmiştir. Ancak tabii, bugün Kur'ân'a aykırı hadîslerin reddedilmesini isteyenlerin anladığı tarzda bir metin tenkidi gerçekleşmemiştir. Tarihte Kur'ân da göz önünde bulundurulmuş ve bugün Kur'ân'a aykırıdır denilen pek çok hadîsin öyle olmadığı kanâatine varılmıştır. Dolayısıyla hadîsler Kur'ân, akıl, tarih vs. göz önünde bulundurularak değerlendirilmiştir. Hadîsleri illa da reddetmek için onların Kur'ân'a vs. arz edilmediğini belirtip metin tenkidinin ihmal edildiğini söylemek, olsa olsa kendimize bu faaliyette yol açmak anlamına gelir. Oysa hadîsleri reddetmek için "Metin tenkidi yapılmadı." iddiasına sığınmaya gerek yoktur. Yapılması gereken bir şey varsa, o yerine getirilir. Tarihte insanlar metin tenkidi yaparken "metin tenkidi ihmal edilmiştir" gibi bir önyargıdan yola çıkmamıştır.

Metin tenkidinden maksat hadîslerdeki hataları, illet ve kusurları tesbit ise, bu faaliyet tarihte oldukça üzerinde durulan mesele olmuştur. En sahih kabul edilen eserler bile, bu açılardan tenkide tâbi tutulmuş ve tek tek hadîslerin hesabı sorulmuştur. Bu durum tarihte metin tenkidinin hakkıyla yerine getirildiğini gösterir. Onun için metin tenkidi bir anlamda metnin tamiridir, inşasıdır. Bir metinde hata oluştuğunda onun toptan inkârı gerekmez. Vâkıaya uygun olarak hataların onarılması sûretiyle inşası gerçekleştirilir. İşte bu anlamda metin tenkidi asla ihmal edilmemiştir. Bunlarla birlikte yine de ifade etmek gerekir ki, bütün bu çabalar her şeyin bittiğini göstermez. Bizim de yapabileceğimiz şeyler vardır. Bunun için tarihi suçlamak yerine, kendi sorumluluğumuzu kuşanmak daha yerinde olacaktır.

Bunların yanında, bırakınız metin tenkidi yapılıp yapılmadığını metinden yola çıkarak râvîlerin taz'ifi bile gerçekleştirilmiştir. Burada özellikle mütekaddim alimlerin bazı tavırlarından bahsetmek gerekir. Zira özellikle önceki alimlerin hadîs tenkitlerinde metnin önemli oranda etkisi vardır. Bir anlamda râvîleri değerlendirmede, onların

cerhinde metin de etkili olabilmiştir. Metinden yola çıkılarak râvîler taz'if edilebilmiştir. Konu oldukça orijinal olup geniş araştırmalara muhtaçtır. Mütekaddim dönemde söz konusu olan bazı anlayışlar sonraki dönemlerde nasıl değişmiş veya dönüşmüştür; kronolojik olarak takip edilmelidir. Şimdilik şu kadarını söyleyelim ki; ilk tenkit faaliyetlerine baktığımızda üç noktada metin tenkidinin râvîleri değerlendirmede etkili olduğunu görürüz:

a. Metin Kur'ân'a, sabit sünnete, icmâ'a, daha sika râvîlerin hadîsine aykırı olduğunda;
b. Hadîste teferrüd söz konusu olduğunda;
c. Hadîste ihtilâf olduğunda, yani râvî birbirine muhâlif hadîs naklettiğinde, bizzat kendisinin taz'if edildiğine dair örnekler vardır. Bu durumdaki râvîlere genelde "zayıf" denmiş ve rivayetleri merdud kabul edilmiştir.

Son olarak söylemek gerekirse, "Tarihte metin tenkidi ihmal edilmiştir." derken, sadece muhaddisleri hesaba katmamalıdır. Hadîsler muhaddislerin tekelinde değildir. Hadîslerin anlamı, ilgilisi olan herkese açıktır. Bu açıdan bakıldığında fıkıhçısıyla, kelâmcısıyla vs. hadîslere yönelik epey bir tenkitte bulunulmuştur. Bunun da muhakkak göz önünde bulundurulması gerekir.

SORU 22: Kur'ân'a aykırı bir sahih hadîs olabilir mi? Olursa hükmü nedir?

Teorik olarak bunun cevabı "evet" olacaktır. Pratikte ise Kur'ân'a aykırı olduğu tesbit edilen sahih hadîs sayısı oldukça, yok denecek kadar azdır. Kur'ân'a aykırı olduğu iddia edilen pek çok hadîse rastlanır, fakat hepsine makul cevaplar verilmiştir. Şunu ifade edelim ki, Kur'ân'a aykırı olduğu kesin olarak tesbit edilen sika/güvenilir bir râvînin rivayeti artık sahih değildir. Sikanın burada Kur'ân'a aykırı bir hadîsi nasıl nakledebileceği akla gelebilir. Bu soru sikanın bilerek Kur'ân'a aykırı hadîs naklettiğini ima etmektedir. Oysa sika râvî bilerek Kur'ân'a aykırı hadîs nakletmez. Kasıtlı olarak böyle yapsa "yalancı" adını alır, hadîsi de mevzû olur. Sika râvî ise böyle biri değildir. Bu râvînin rivayeti bir hata sonucu Kur'ân'a aykırı hale gelmiş de-

mektir. Sika da olsa bu râvî bir insandır. Hata yapabilir. Bu tür hadîslere muhaddisler muallel adını vermiştir. Muallel hadîs bir zayıf hadîs çeşididir. Hadîs görünüşte sahihdir; ancak Kur'ân'a aykırı olmak gibi bir illet taşımaktadır. Bu durum hadîsin hatalı olduğunu gösterir.

SORU 23: Mevzû hadîs alâmetleri nelerdir? Bunlar sadece mevzû hadîsler için mi geçerlidir, yoksa her hadîse uygulanabilir mi?

Bu soru 22. soruyla irtibatlıdır. Bugün usûl eserlerimizde mevzû alâmeti olarak Kur'ân'a, akla, tarihe, bilime aykırılık gibi birtakım temel ilkelerden bahsederiz. Aslında bunlar sadece mevzû hadîsin alâmeti değildir. Sahîh veya zayıf hadîslerde de bu aykırılık durumlarını görmek mümkündür. Dolayısıyla mevzû hadîs Kur'ân'a, akla, tarihe aykırı olma gibi bir durumu ihtivâ edebilir; ancak Kur'ân'a, akla, tarihe aykırı her hadîs mevzû değildir. Kur'ân'a, akla vs. aykırı durumlar mevzû hadîslerde geçerse bu bir mevzûluk alâmeti; bu durumlar senedi sahih bir hadîste geçerse bu bir illet alâmeti olacaktır. Zira sika/güvenilir râvîler de bazen hata yapar.

SORU 24: Hadîslerin anlaşılması ve yorumlanması konusunda geçmişin ihmalinden bahsetmek mümkün müdür?

Hadîslerin anlaşılması ve yorumlanması konusunda geçmişin ihmalinden bahsetmek mümkün değildir. Zira muhaddisler bu konuda oldukça fazla çaba göstermiştir. Bazı rivayet eserlerinde bile anlama ve yorumlama çabasında bulunmuşlardır. Bunun yanında ğarîbu'l-hadîs, ihtilâfu'l-hadîs gibi müstakil kitaplar yazarak hadîslerin anlaşılmasına katkıda bulunmuşlardır. En önemlisi ise, hadîs şerhlerinde bihakkın hadîslerin anlaşılması ve yorumlanması faaliyetini gerçekleştirmişlerdir. Bu açılardan bakıldığında, hadîs tarihimiz anlam ve yorum zenginliği açısından tartışılmaz olup bunlar hazine değerindedir. Bugün bile aklımıza gelmeyen pek çok yorumu şerhlerde bulmak mümkündür. Bugün belki de bir hadîs anlamaya çalışırken, bir veya birkaç anlam üzerinde dururken, şerhlerimiz çok daha farklı ve zengin açılardan hadîsleri yorumlamaya çalışmıştır. Dolayısıyla şerhlerimiz anlam depoları gibidir.

Şurası muhakkak ki, şârihlerimiz hadîsleri anlamaya ve yorumlamaya çalışırken dilden yararlanmışlardır. Dili sarf ve nahiv kaidelerinin toplamı olarak görmek eksik bir anlayıştır. Dil, tüm bir toplumun kültürünün, düşünüş tarzının kodlandığı şifre gibidir. Onu hakkıyla bilmek bir metnin yüzde doksan anlaşılmasını kolaylaştırır. Onun için dilin belâğat yönü oldukça önemlidir. Belâğattan ise sadece metnin sanatsal yönünün anlaşılması kastedilmemektedir. Belâğat, hitab-hatib-muhâtab-bağlam (muktezây-ı hâl) durumlarını sistematize eden önemli bir dil olgusudur. Bu yönden metin tahlillerinde vazgeçilmezdir. Şârihlerimiz bunların yanında sosyal ve tarihî durumları da nassları anlamak için kullanmışlardır. Şârihler hadîsleri anlarken Kur'ân'ı, aklı, olguları dikkate almışlardır. Hadîslerin söyleniş sebeplerine, hikmetlerine gerektiği kadar işaret etmişlerdir. Hz. Peygamber'in emir ve yasaklarında bulunan illetlere dikkat çekmişler, hadîslerdeki hükmün bağlayıcılık değerini araştırmışlardır. Hadîslerin birbiriyle veya Kur'ân'la ihtilâfı durumunda nasıl bir yol takip edileceğini pratik olarak göstermişlerdir. Hadîsleri bilgi ve medeniyetin kaynağı olarak yorumlamışlardır. Yeri geldiğinde "Bu hadîste ifade edilen hususun hikmeti nedir?" diye sorarak anlam felsefesi yapmışlardır. Hadîsleri metin tenkidine tâbi tutmuşlar, şerhini yaptıkları eserin müellifini gerektiğinde tenkid edebilmişlerdir.

Bununla birlikte tam olarak izah edemedikleri hadîs yok mudur? Elbette vardır? Yanlış yaptıkları hadîsler yok mudur? Elbette vardır. Ama bu durum tarihte hadîslerin anlaşılması noktasında ihmalin var olduğu anlamına gelmez. Günümüzde şüphesiz değişen durumlara göre yeniden anlamaya çalışacağımız hadîsler vardır. Bazan eski yorumları tamamen terk edeceğiz; bazen eski yorumlara yenisini ilâve edeceğiz. Dolayısıyla hadîsleri anlama ve yorumlama çabası bir süreçtir ve bu süreç devam etmektedir.

Son olarak şunu vurgulamak gerekir ki, hadîsleri anlama faaliyetini muhaddislerin çabalarıyla sınırlamak doğru olmaz. Hadîsler muhaddislerin tekelinde değildir. Kelamcılar da, fıkıhçılar da, mutasavvıflar da hatta felsefeciler de kendi açılarından hadîsleri anlamaya çalışmıştır. Bu durum hadîsleri anlamada yorum zenginliğini ortaya koyması açısından kayda değerdir. Bir şekilde hadîsleri anlamaya ça-

lışmak, bu noktada küçük de olsa, hatta yanlış da olsa bir katkıda bulunmak onları sorgulayıp hemen reddetmekten daha iyi olsa gerektir.

HADÎS İLMİNE YENİ YAKLAŞIMLAR

SORU 25: Hadîs ilminde mütekaddim ve müteahhir yaklaşımdan bahsedilir. Aradaki fark veya farklar nelerdir?

Günümüzde hadîslerin sabit veya sahih olup olmadığını belirlemede mütekaddim ve müteahhir alimlerin yaklaşım farklılığından bahsedenler vardır. Özellikle Arap dünyasında bu tartışma daha yoğun bir şekilde yapılmaktadır. Türkiye'de hadîslerin sıhhatiyle ilgili tartışmalarda bu metotlara atıf bulunmamaktadır. Arap dünyasına baktığımızda bu konuda günümüz alimlerinden Hamza Abdullah el-Melibârî'nin çok değerli çalışmalarının bulunduğunu görürüz. Şunu kısaca belirtmek gerekirse, Melibârî özellikle mütekaddim ve müteahhir alimlerin tenkit metotları, tashih ve ta'lîl kaideleri çerçevesinde meseleyi ele almakta; sonuç olarak mütekaddim alimlerin tashih ve ta'lîl kaidelerinin daha isabetli olduğunu, onların tenkit metotlarına dönüş yapmamız gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre bu durum oryantalistlerin metin tenkidi yapılmadığı iddialarına da iyi bir cevaptır. Çünkü müteahhir ulema nezdinde hadîslere hüküm verme işi sened ve râvî merkezli bir görüntü verse de mütekaddim ulema nezdinde tenkit faaliyeti sened ve metin birlikte değerlendirilerek ele alınmaktadır. Konuyla ilgili tesbitler için şu çalışmalara bakılabilir: *Nazarâtun cedîde fî ulûmi'l-hadîs* (Beyrut, 2003); *Ulûmu'l-hadîs fî dav'i tatbikâti'l-muhaddisîni'n-nukkâd*; *el-Muvâzene beyne'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn fî tashîhi'l-ehâdîs ve ta'lîliha*; *Suâlâtun hadîsiyye* (Cidde, 2006); *Ziyâdetu's-sika fî kutubi mustalahi'l-hadîs* (y.y. 1425) Melibârî danışmanlığında Ebû Bekr Kafî tarafmdan hazırlanan *Menhecu'l-İmam el-Buhârî fî tashîhi'l-ehâdîs ve ta'lîlihâ* adlı doktora tezi de erken dönemi incelemesi bakımından oldukça önemlidir. Mütekaddim hadîs alimlerinin metotları çerçevesinde hadîs usûlü ve ıstılâhlarını değerlendiren Abdullah es-Sa'd, Hatim el-Avnî, Târık Ivedullah gibi araştırmacılar da vardır. Burada Melibârî'nin de yeni yeni

tenkit edilmeye başlandığını ifade edelim. Ebû Hureyre eş-Şâmî el-Eserî'nin *el-Akvâlu'r-racihât fi'l-hadîsi'ş-şâzz ve ziyâdeti's-sika* (Kahire, 2007) adlı eseri böyledir. Melibârî'ye tenkitleriyle tanınan Rebi' b. Hadî el-Medhelî'yi burada zikretmek gerekir. Şu çalışmaları bunun göstergesidir:

a. *Melibârî yehdimu mısren ve yuavvizu'n-nase ba'ren*

b. *Akîdetu'l-Melibârî ve menheciyyetu'l-hatîretu fî dirâseti's-sünne ve ulûmiha*

c. *er-Reddu'l-mufhimala meni'tedâ ala Sahîhi'l-İmam Müslim*

d. *Menhecu'l-İmam Müslim fî tertîbi kitâbihi's-Sahîh ve şubuhâti havlihi*

e. *et-Tenkîl bi-mâ fî tavzîhi'l-Melibârî mine'l-ebâtîl*

Melibârî'yi sert bir şekilde eleştirenlerden biri de Ahmed ez-Zehranî'dir. Çalışmasının adı *Beyânu mucâzifâti'd-doktor Hamza el-Melibârî* şeklindedir. Bu tartışmalar hadîs usûlünün daha anlaşılır ve verimli hale gelmesini sağlayacaktır şüphesiz.

Burada mütekaddim alimlerin sened ve metin tenkitlerine yönelik çok kapsamlı bir çalışmaya atıf yapmak oldukça faydalı olacaktır. Bu çalışma Hasan Fevzi Hasan es-Saîdî'ye ait olup *el-Menhecu'n-nakdî inde'l-mütekaddimîn mine'l-muhaddisîn ve eseru tebâyuni'l-menhec* (Kahire, 2000) adını taşımaktadır. 717 sayfalık tezde mütekaddimûn alimlerin hadîs tashih ve taz'if metotları tüm boyutlarıyla ortaya konulmuş ve müteahhir ulema ile mukayeseler yapılmıştır. Yazarın kendinden önce yapılan çalışmaları değerlendirmesi tez hakkında bizlere önemli fikirler verecektir. (s.22) Bu çalışmaları şu şekilde sıralayabiliriz:

Muhammed Lokman es-Selefî, *İhtimâmu'l-muhaddisîn bi-nakdi'l-hadîs*: Müellif burada mütekaddim ve müteahhir ulema arasını ayırmamıştır. Bu iki merhale arasındaki metot farklılığına işaret etmeksizin müsteşriklerin iddialarına cevap verir bir nitelik arz etmektedir.

N. Itr, *Menhecu'n-nakd fî ulûmi'l-hadîs*: Hadîs usûlündeki ıstılâhları düzenlemiş ve tertip etmiştir. Bunu da müteahhirûnun metoduna göre yapmış, iki metot arasındaki farklılığa işaret etmemiştir.

Mustafa A'zamî, *Menâhicu'n-nakd inde'l-muhaddisîn*: Metot farklılığından bahseden ilk eserlerdendir. Ancak konuyu detaylı ele almamış, işaretlerle yetinmiştir.

Hemmam Saîd, *el-Fikru'l-menhecî inde'l-muhaddisîn*: Bu konuda önemli bir kitaptır, ancak iki merhale arasını ayırmamıştır. Genel olarak hadîslerin değerlendirilmesinde bir metodun varlığını ispat etmeye çalışan umumî bir çalışmadır.

M. Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn*: Daha ziyade hadîs tarihi çalışması gibidir. Muhtelif asırlar çerçevesinde hadîs ilimleri meselelerini ele almıştır.

eş-Şerif Hatim b. Ârif, *el-Menhecu'l-muktereh li-fehmi'l-mustalah*: Müellifin, sert ifadelerle tepkisini ortaya koyduğu bir çalışmadır. Muhaddislerin metotlarını iki merhaleye ayırmış, ama yeterli delil sunmadan aşırı bir şekilde müteahhir ulemaya karşı oldukça önyargılı davranmıştır. Özellikle İbnu's-Salah'ın illet ve münker kavramlarını mütekaddimûndan farklı şekilde tanımladığını ileri sürerek sert tepki gösterir. Buna göre mesela mütekaddimûn alimler illeti açık-gizli, kadih-kadih olmayan rivayetler için geniş anlamda kullanırken İbnu's-Salah illeti gizli ve kadih olan unsurlarla kayıtlamıştır. Yine münker hakkında İbnu's-Salah'ın "Ravinin teferrüdü için red, nekaret ve şâz hükmü verilmesi ehl-i hadîsten pek çoğunun kelâmında mevcuttur. Oysa doğru olan tafsil yapmaktır." şeklindeki sözlerine şöyle tepki verir: "Istılâhın doğrusu ıstılâh ehlinin hilafına nasıl olur?! Istılâh zaten hadîs ehlinden pek çoğunun ıstılâh kıldığı şey değil midir?! Senin görevin ehlinin kabul ettiği tarzda ıstılâhların manasını açıklamaktır! Râvînin teferrüdü için nekâret lafzını kullanan bu çoğu ehl-i hadîsin içinde İmam Ahmed ve Nesaî'nin olduğunu öğrendiğinde ne olacak şimdi?! Bunlar sünnette imamdırlar." (Bkz. Riyad, 1996, s. 220-221) Bu şekilde tepkisini ortaya koyan Şerif'in İbnu's-Salah'ı aklî ilimlerden ve usûl-i fıkıhçılardan etkilenmekle suçladığını da belirtelim Ayrıca Şerif'in bu kitabına bir de reddiye yazılmıştır. Ahmed ez-Zehranî'ye ait bu çalışma *Kırâ'a nakdiyye fî kitâbi'l-Menheci'l-muktereh li-fehmi'l-mustalah* adını taşımaktadır.)

Hamza el-Melibârî, *el-Hadîsu'l-ma'lûl*, *el-Muvâzene*, *Nazarât*: Bu çalışmalar dikkat ve titizlik ile temayüz etmektedir. Ancak bir kısım

noktalar ele alınmıştır. Bu çalışmalar hadîs ilimlerinin tüm alanlarında mütekaddimûn alimlerin görüşlerini serdetmekten uzaktır. Bununla birlikte bu kitaplar konuyla ilgili çalışmaların en iyilerinden sayılır.

Beşşâr Avvâd, *Takdîm-i Kitâbi Tahrîri't-Takrîb*: Bu çalışma mütekaddimûn ve müteahhirûn metotları arasındaki büyük farklılığın varlığını ortaya koymaktadır. Bu farklılık İbn Hacer'in *Takrîb*'de verdiği hükümlerden açıkça anlaşılmaktadır. Zira İbn Hacer, burada mütekaddimûn alimlerin râvîlerle ilgili vermiş olduğu hükümlerin çoğuna muhâlefet etmiştir.

Konuyla ilgili tartışmalar devam etmektedir. Burada kimin mütekaddim, kimin müteahhir sayılacağı, hangi yılların sınır kabul edileceği noktasında bir ihtilâf olduğu da belirtilmelidir. Bunun yanı sıra herhangi bir yılı sınır olarak belirlemeye gerek olmadığını; asıl meselenin bakış açısı, metot ve yaklaşım farklılığı olduğunu; bu metotlara bağlı olanın mütekaddim ve müteahhir olarak ayrılacağını söyleyenler de vardır. Böyle olsa da şüphesiz tartışmanın başlangıcında mütekaddim alimlerin var olması gerekmektedir. Mütekaddim dendiğine göre bir de onlardan sonra gelenler vardır. Böyle olsa da "şu yıllar mesela 300-350'li yıllar" şeklinde mutlak belirlemenin güçlüğü de ortadadır. Bazan 350-400'lü yıllar arasında yaşayan bir alimin mütekaddim bakış açısına bağlı olduğu söylenebilecektir. Kısaca ifade etmek gerekirse, mütekaddim ve müteahhir dönem farkını belirlemede iki temel yaklaşım vardır:

a. Zamanı dikkate alan yaklaşım: Bu yaklaşımı dikkate alanlar mütekaddim dönemi rivayet asrı olarak değerlendirip zamansal bir sınır belirlemeye çalışıyorlar. Bunlar içerisinde dönemin h. 3. asırda bittiğini söyleyenler olduğu gibi 4. veya 5. asırda son bulduğunu söyleyenler de vardır.

b. Metodu dikkate alan yaklaşım: Bu, kullanılan ıstılâhlarla ilgilidir. Mütekaddim dönemde hadîsle ilgili ıstılâhlar büyük ölçüde yerleşmiştir. Sonra gelenler bu ıstılâhları alıp bazen genişletmiş, bazen sınırlamış olsa da hep onlara bağlı kalmıştır.

Sınırı belirleme tartışmasından sarf-ı nazar ederek konuyla ilgili olarak belirtirsek, şu hususları iki metottaki farklılığa örnek olarak verebiliriz:

a. Sikanın ziyadesi: Müteahhir ulemanın çoğu, her ziyadeyi mutlak olarak kabul ederler.

b. Mechûlun rivayeti: Selef bunu tafsil etmekte, mutlak olarak ne kabul ne de reddetmektedir. Sırf cehâleti hadîs için bir illet saymazlar. Müteahhirûn ise mechûlu'l-aynı reddeder, mechûlu'l-hali ise kabul eder ve bu konularda aslı olmayan detaylara girerler.

c. Şâhidlerle hasen derecesine yükseltme: Müteahhirûn bu konuda yelpazeyi oldukça geniş tutmuştur. Böylece pek çok hadîs revac bulup sıhhat dercesine yükselmiştir. Ulemanın bu şekilde hadîsleri hasen kılmaları onların Kur'ân'a, sahih sünnete, icmâ'a aykırı bir durum arz etmelerini de sonuç vermiştir. Selef ise bu konuda daha sınırlı çerçevede ve dakik ilkeler ışığında hareket etmiştir.

d. Bid'atçinin rivayeti: Selef ulemasının ekserisi bid'at ehlinin rivayetini ister dâî olsun ister olmasın, ister bid'atını te'yid eden şeyi nakletsin ister nakletmesin, mutlak olarak kabul etmiştir. Aralarında teorik olarak bazı ihtilâf noktaları nakledilse bile, pratikte onların rivayetleri kabul edilmiştir. Müteahhir ulema ise ayrım yaparak dâî olanın ve bid'atını te'yid için nakledenin hadîslerini kabul etmemiştir.

e. İnkıta': Selef bu meseleye çok önem vermiştir. Bununla birlikte inkıta' ile hadîsin zayıflığı arasında kesin bir ilişki görmemişlerdir. Müteahhir ulema ise bu meseleye tam olarak eğilmemiş, her munkatı' hadîse mutlak olarak zayıf hükmünü vermiştir.

f. Tedlîs: Müteahhir ulemanın ekserisi tedlîsin an sigasıyla gerçekleştiğini kabul etmiş, hemen ardından müdellisin an'anesine zayıf hükmünü vermişlerdir. Bu, selefin metoduna aykırıdır. Onlar tedlîs ile an'anenin arasını ayırt ediyordu. Sika müdellisin rivayetini sadece an'ane şeklinde nakletti diye taz'if etmemişlerdir. Muhakkak tedlîsin sabit olmasını şart koşmuşlardır.

g. Münker: Müteahhir alimler münkeri, zayıfın sikaya muhâlefeti olarak tanımlarken; mütekaddim alimler kaynağı tanın-

madık, bilinmedik hadîs olarak tanımlayıp onda bir hatanın vuku bulduğunu ima etmişlerdir. Bu tanım elbette sonrakilerin tanımından daha geniştir ve kullanım sözlük anlamına da uygundur. Bu tanıma râvîsi tek kalan rivayetler de girer.

Bunların yanında genel olarak söylemek gerekirse, mütekaddim ve müteahhir metot diye ayrım yapanlar şunu ifade etmektedir: Müteahhir ulema senedlerin zâhirini ve müteahhir bazı alimlerin râvîlere dair verdiği kararları dikkate alarak hadîse hüküm vermektedir. Bunlar cerh-ta'dil imamlarının görüşlerine müracaat ve rivayetlerin gizli illetlerine pek itibar etmemektedir. Müteahhirûn, ıstılâhların mutlak olarak kullanılması konusunda mütesâhil davranmakta ve ma'lûl hadîsi kabul etmede geniş bir şekilde hareket etmektedir. Selef ise bu tür hadîsleri reddetmişdir. Müteahhirûn, râvîlerle ilgili tabirlerin kullanılmasında da gevşeklik göstermiştir. Mesela "zayıf" veya "onda zayıflık vardır" gibi vasıfları selef oldukça zayıf, vahî râvîler için kullanırken müteahhirûn onların durumunu daha gevşek ele almış ve onların hadîsinin i'tibar için yazılabileceğini kabul etmiştir.

Öyle anlaşılıyor ki, mütekaddim ve müteahhir ayrımı yapanlar mütekaddim ulemanın hadîslerin illetleri konusuna yoğunlaştığını; müteahhirûnun ise bu yöne gereken ilgiyi göstermediğini kastetmektedir. Bu bir dereceye kadar doğru olsa bile mutlak olarak doğru olmasa gerektir. Aksi takdirde müteahhirûndan olup hadîs illetleri konusunda hassas olan, hatta sahih kabul edilen hadîslere zayıf, vahi, illetli; zayıf olanlara uydurma diyebilen alimleri nereye koyacağımız muğlak hale gelir. Bir açıdan bakarsak Beyhakî, Hatib el-Bağdâdî, İbn Abdilberr, Mizzî, Zehebî, İbn Kesîr, İbnu'l-Cevzî, İbnu'l-Kayyım, İbn Receb, Irakî, İbn Hacer gibi alimler müteahhir sayılır. Ancak bu alimler pratikte -aralarında derece farkları olsa da- mütekaddim bakış açısıyla hareket etmiş ve hadîslerin illetleri konusuna gereken önemi vermişlerdir.

Son olarak söylemek gerekirse, daha ziyade Arap dünyasında ele alınıp tartışılan mütekaddim-müteahhir bakış açısına göre hadîs usûlünün değerlendirilmesi konusu oldukça önemli ve yeni bakışlar kazandıracak bir konudur. Ancak Türkiye'de bu konuda yeterli ve belki de hiç tartışma yoktur. Böyle bir tartışmaya başlayabilmek için bu

dönemleri, başlangıç noktalarını ve en önemlisi bunları temsil eden ulemanın hem usûle dair eserlerini, hem râvî nitelelemelerini, hem de hadîs kitaplarını iyi analiz etmek gerekmektedir.

ZAYIF HADÎSLERİN DESTEKLENMESİ

SORU 26: Her türlü zayıf hadîs desteklenebilir mi? Bir konuda pek çok zayıf hadîs olsa, onların toplamı hadîsi zayıflıktan çıkarır mı?

Şüphesiz her türlü zayıf hadîs destek kabul etmez. Başta zayıf hadîsin zafiyeti şiddetli olmayacaktır. Râvîleri şu özellikte olan hadîsler şiddetli zayıftır:

a. Kizbu'r-râvî: Hz. Peygamber'e yalan isnâd eden râvîdir. Bunun rivayeti mevzûdur. Aslında bu ayrı bir kategori olarak değerlendirilebilir; ancak en şiddetli zayıf olarak zayıf hadîslerin tepesine de yerleştirilebilir.

b. İttihâmu'r-râvî bi'l-kizb: Günlük hayatında yalan söyleyen râvîdir. Rivayeti metrûktur.

c. Fısku'r-râvî: Yalan söylediği bilinmese bile günah işlediği tesbit edilen râvîdir. Rivayeti münkerdir.

d. Bid'atü'r-râvî: Özellikle Kur'ân'ı eksik kabul etmek, sahâbeyi tekfîr etmek gibi küfre götürücü bid'ate sahip olan râvîdir. Rivayeti merduddur.

e. Kesretü'l-ğalat: Rivayetinde çok yanlış yapan râvîdir. Hadîsi münkerdir.

f. Fartu'l-ğafle: Oldukça gaflet sahibi bir râvîdir. Hadîsi münkerdir.

Bu râvîler ne başkalarını destekleyebilir, ne de başkaları bu râvîleri destekleyebilir. Bunların hadîsleriyle amel edilmez. Dolayısıyla bu özellikleri olan râvîlerin ne kadar çok tarikleri olursa olsun, bir araya gelmek sûretiyle kuvvet kazanamazlar ve şiddetli zayıf olma konumlarından çıkamazlar. Dolayısıyla bu tür hadîsleri Resûlullah'a nisbet etmek caiz değildir. Bazen bu tür hadîslerin manaları Kur'ân ve sün-

nete muvâfık olabilir. Bu ise başka bir şeydir. Mesela "Müslümanların işiyle ilgilenmeyen onlardan değildir." hadîsi dört sahâbîden çeşitli tariklerle nakledilmiştir. Ancak hepsi şedîdü'z-za'f, yani oldukça zayıf olmakla ma'lûldur. Bu durumda rivayetlerin çokluğuyla kuvvet kazanamazlar. Bu hadîsin Resûlullah'a nisbeti caiz değildir. Fakat manası Kur'ân ve sünnete muvâfıktır. "Ümmetimden kırk hadîs ezberleyeni Allah kıyamet günü fakih olarak veya fakihler zümresi ya da alimler zümresi içinde diriltir." hadîsi de böyledir. Nevevî, *el-Erbaûn* adlı eserinin başında bu hadîsin tariklerini toplamış, rivayet farklılıklarını belirtmiş ve sonunda hadîs alimlerinin bu hadîsin -tarikleri çok olsa bile- zayıf olduğunda ittifak ettiklerini ifade etmiştir.

Bunların yanında bir de hafif zayıf dediğimiz râvîler ve rivayetler vardır. Râvîleri şu özellikte olan hadîsler hafif zayıftır:

a. Mechul râvîler: Genel anlamda hakkında cerh-ta'dîl bulunmayan râvîlerdir.

b. Vehim: Rivayetinde hata vaki olan râvîdir. Ancak bu hata çok değildir. Bir anlamda, zabtında yüzde 50'yi aşmayacak şekilde hata bulunan râvîdir.

c. Sûu'l-hıfz: Hafızası bozulan râvîdir. Bu râvînin, hafızası karışmadan önceki rivayetleri kabul edilir. Karıştıktan sonraki rivayetlerinin ise desteğe ihtiyacı vardır.

d. Mürsel hadîs

e. Munkatı' hadîs

f. Mu'dal hadîs

g. Muallak hadîs

h. Müdelles hadîs

Bu özellikteki râvîler kendileri gibi ya da kendilerinden daha üstün râvîler tarafından desteklenmek sûretiyle zabt hataları onarılmış olur ve hadîsleri hasen li-ğayrihi derecesine çıkar. Diğer hadîs çeşitlerine gelince hepsi inkıta' ile illetli olup zayıftırlar. Bu zayıflık şiddetli olmayıp desteklenebilir mahiyettedir. Şayet inkıta'ı giderecek bir destek bulunabilirse hadîs onarılmış olur ve kuvvet kazanır. Bulunamazsa hadîs olduğu gibi zayıf olarak kalır.

Tabii bu işin râvî ve sened boyutudur. Zayıf hadîsler söz konusu olduğunda daha ihtiyatlı olup muhakkak metin de göz önünde bulundurulmalıdır. Bazen hem râvî hem de destekleyen zayıf olur. Fakat metinde tanınmadık, bilinmedik, acaib, garip ve tuhaf ifadeler bulunabilir. Böyle bir durumda şekilsel olarak iki zayıf râvînin birbirini desteklemesini söylemektense, metindeki teferrüdden dolayı râvîlerin zayıflığını dikkate alarak hadîsi bir derece yukarı çıkarmayıp öylece bırakmak daha isabetli olsa gerektir.

MANAYLA RİVAYET MESELESİ

SORU 27: Manayla rivayet genel olarak hadîslerle amel etme yönünde ciddi bir engel midir?

Manayla veya lafzen rivayet meselesi hadîslerin Hz. Peygamber'in ağzından nasıl çıktıysa o şekilde nakledilip korunmasıyla ilgilidir. Bu anlamda hadîslerin neredeyse tamamı manayla rivayet edilmiştir. Zira bir hadîsin çeşitli tariklerini bir araya topladığımızda râvîlerin lafızda ittifak edemediklerini görüyoruz. Peki bu bir problem midir? Lafız farklılıkları hadîsin Hz. Peygamber'e ait olmadığına mı delâlet eder? Sahâbe dahil râvîlerin kendi anladıklarını naklettiğini mi gösterir?

Bu noktada Mevdûdî'nin meseleye yaklaşımı oldukça aydınlatıcıdır. Mevdûdî'ye göre, görenleri ve işitenleri çok az olan söz ve fiil niteliğindeki hadîsler süreklilik ve kesintisizlik derecesinde olmalı, bunlarda herhangi bir görüş ayrılığı olmamalıdır; ancak bir olayı birçok kişi görmüş veya bir konuşmayı birçok kişi dinlemişse, onu aktarmak veya ona göre hareket etme konusunda herkes zerre kadar fark olmayacak şekilde birleşemez. Fakat bu durum, sünnetin hukukî değerini inkâr etmenin bir gerekçesi olamaz. Çünkü bu olay ve konuşmanın önemli bölümleri konusunda herkes görüş birliğinde olacaktır. Ama küçük ve önemsiz konularda görüş ayrılığı da olacaktır. Yine de bu görüş ayrılığı böyle bir olayın hiç meydana gelmediğinin isbatı olmayacaktır. (*Sünnetin Anayasal Niteliği*, s. 133)

Mevdûdî'ye göre mesela bugün bir konuşma yapılsın ve bunu binlerce kişi dinlesin. Toplantının sona ermesinden ancak birkaç saat

sonra dinleyicilere konuşmacının ne dediğini sorunuz. Göreceksiniz ki, konuşmayı naklederken herkesin ifadesi aynı olmayacaktır. Biri bir kısmını, diğeri başka bir kısmını anlatacaktır. Biri bir kelimeyi kelimesi kelimesine tekrarlayacaktır, diğeri ise anladığı noktayı kendi ifadesiyle anlatacaktır. Başkası daha zeki olup bütün konuşmanın özünü veya özetini anlatmış olacaktır. Yine başka birisi o konuşmayı iyi anlamamış olabilir ve dolayısıyla onu doğru ifadelerle ve doğru bir şekilde anlatamayacaktır. Yine başka birinin hafızası hayli güçlü olacaktır ve o konuşmanın birçok bölümünü olduğu gibi aktarabilecektir. Bunun tam aksine hafızası çok zayıf olan biri hem konuşmayı naklederken hem de izlenimlerini belirtirken yanlışlıklar üstüne yanlışlıklar yapacaktır.

Mevdûdî'ye göre -böyle görüş farklılıkları olsa da- hiç konuşma yapılmadığı ya da yapılan konuşmanın baştan sona yanlış aktarıldığı iddia edilirse, hiç şüphesiz bu yanlış bir iddia olacaktır. Aksine konuşmayla ilgili tüm ahad haberler toplandığında, bir konuşma yapıldığı, filanca yerde filanca saatte yapıldığı, orada pek çok kişinin bulunduğu ve konuşmanın konusunda herkesin birleştiği görülecektir. Daha sonra konuşmanın hangi bölümleri konusunda lafzen ve manen görüş birliği bulunursa, onlar daha güvenilir sayılacaktır ve onların hepsi bir araya getirilip güvenilir bir konuşma metni çıkarılmış olacaktır.

Yukarıdaki ifadelerden Mevdûdî'nin mana ile rivayeti sünnetin hukukî değeri çerçevesinde ele aldığı anlaşılmaktadır. Buna göre mana ile rivayet doğal bir olgudur ve mana ile rivayette aslolan mefhumdur, konuşmanın veya fiilin temel konusudur. Farklı aktarılan rivayetler söz konusu olsa da onların bir araya getirilmesi ile işte bu mefhumu, konuşmanın veya fiilin temel konusunu tesbit etmek mümkündür.

Mevdûdî, ayrıca hadîslerdeki mana farklılıklarının sebepleri üzerinde de durur. Ona göre aralarında farklılıklar bulunan hadîsler incelendiğinde bunların dört biçimde olduğu anlaşılacaktır:

a. Çeşitli râvîler aynı konu veya olayı değişik ifadelerle anlatmıştır. Burada önemli olan mefhumdur. Ya da değişik râvîler aynı olay veya konuşmanın değişik bölümlerini nakletmiştir.

b. Bizzat Resûlullah, aynı konuyu değişik kelimeler ve ifadelerle anlatmıştır.

c. Resûlullah, değişik zamanlarda değişik şekilde hareket etmiştir.

d. Hadîsler arasında nasih-mensuh ilişkisi vardır.

Bu dört unsurun dışında aralarındaki farklılığı gidermenin gerçekten güç olduğu hadîslerin sayısı ise, yüzde birin bile altındadır. (*Sünnetin Anayasal Niteliği*, s. 297-298)

Şu bir vakıa ki manayla rivayet genel anlamda bir problem değildir. Rivayet işinde her zaman kelimesi kelimesine manaya isabet etmek mümkün olmayabilir. Bu vakıa dün de bugün de böyledir. Bizler çoğu kere duyduklarımızı manayla naklederiz. Söz konusu iş din meselesi ise elbette daha ihtiyatlı olunacaktır. Tarihte manayla rivayete cevaz verenler bu işi yapacakların sahip olması lazım gelen ciddi ilkeler ortaya koymuşlardır. Bununla birlikte manayla rivayetten kaynaklanan problemler olamaz mı? Elbette olabilir. Tabii manayla rivayetten kaynaklanan problemlerin varlığını kabul etmek başka bir şey; manayla rivayet olgusuna dayanarak hadîsten şüphelenmenin temellerini atmak başka bir şeydir. Bizim kabul etmediğimiz nokta işte bu ikincisidir.

Günümüzde yer yer "Sahâbe *çoğu kez* bir sözün kendisini değil, sözden anladığını, fiilin kendisini değil, ona yüklediği anlamı nakletmiştir." denilerek manayla rivayetin hadîslerle amel etme yönünde ciddi bir engel teşkil ettiğini söyleyenler çıkmaktadır. Öncelikle bu ifadelerde çağdaş yorumbilimin "anlama anlayanın anladığıdır" şeklindeki ilkesinin etkisi olduğu belirtilmelidir. Bunun yanında aşırı bir genelleme yapıldığı da aşikârdır. Sahâbenin bazen anladığını naklettiği söylenebilir. Ama her zaman böyle yaptığı, bir türlü Hz. Peygamber'in muradını yansıtamadığı söylenebilir mi? O halde işin başında usûlumuz şöyle olmalıdır: Sahâbe Hz. Peygamber'den duyduğunu nakletmiştir. Çünkü tarih bize bunu gösteriyor. Şayet isnâd sistemine güveniyor isek bu böyledir. Ancak insan unsurunun devrede olduğu da bir vakıadır. O zaman devreye ikinci kaide girer: Sahâbenin Hz. Peygamber'den duyduğunu değil de kendi anladığını naklettiğine dair bir delil, karîne, işaret varsa o kabul edilir ve mesele halledilir. Bu da hadîsin tüm tariklerini toplayıp değerlendirmek sûretiyle tesbit edilebilir.

Tüm tarikler bir araya getirilip herkesin aynı manayı naklettiği ortaya çıkarsa, artık "Bu, sahâbenin anladığıdır." demenin ne manası kalacaktır?! "Çoğu kez" ifadesinin dışında "Sahâbenin böyle naklettiği de olmuştur." Denilseydi, bunu kabul etmek mümkün olurdu. Şayet "sözden anladığını" ifadesi ile manayla rivayet kastediliyorsa, yukarıdaki ifade başka türlü ifade edilmelidir. Sahâbe mana ile rivayette kendi anladığını değil, Hz. Peygamber'in kastettiğini farklı lafızlarla ifade etmektedir. Ancak şüphesiz -yukarıda da ifade ettiğimiz gibi- sahâbenin Hz. Peygamber'in kastettiğini "kendi anladığı" şekilde naklettiği örnekler de olabilir. Bu durum sadece rivayetlerin karşılaştırılmasıyla ve en önemlisi genellemelerle değil, delille ortaya konulabilir.

Klasiklerimizde manayla rivayetten kaynaklanan delâlet problemine dikkat çekilmiş ve hal yollarına gidilmiştir. Fakat bu konuda da aşırılıklara gidildiği ve lafızların bazen zorlandığı belirtilmelidir. Şârihlerimiz, hadîslerin mana ile rivayetinden ve hadîslerin birden çok tarikten gelmesinden kaynaklanmış olacak ki, iki kaide tesbit etmişlerdir:

a. Ravinin lafızda tasarrufu varsa istidlâl tamamlanmış olmaz. (Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, (thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Baz), Beyrut, 1996, XV, 303)
b. İhtimal varsa istidlâl gerçekleşmez. (Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 57)

Dolayısıyla şârihler delâlet problemini ortadan kaldırmak için bir hadîsin tüm tariklerini bir arada mütalaa etmeye gayret etmişlerdir. Ayrıca şârihlerin bu metotları tam manasıyla uyguladıkları da söylenemez. Ancak burada vurgulanması gereken nokta bu tür delâlet probleminin farkında olmalarıdır.

Tekrar şunu vurgulamakta fayda vardır: Manayla rivayet bir vakıadır. Manayla rivayetin problem arz ettiği, dolayısıyla hadîsin sıhhatine zarar verdiği yerler vardır. Ancak her manayla rivayet hadîsin sıhhatine zarar verir, diye bir kural yoktur. O zaman manayla rivayetin problem arz ettiği, bir başka ifadeyle manayla rivayetin illet sayılabileceği yerler ile illet sayılamayacağı ve hadîsin sıhhatine zarar veremeyeceği yerlerin arası ayırt edilmelidir. Bunu tesbit etmenin en kolay yolu da manayla rivayetin hadîsin anlamını veya hadîsteki hükmü değiştirip değiştirmediğini araştırmaktır. Bir örnekle bunu açıklayalım:

Buhârî, İbn Uyeyne, Yûnus ve Ma'mer'in Zührî'den; onun da Ali b. Hüseyin, Amr b. Osman ve Üsâme b. Zeyd yoluyla Hz. Peygamber'den naklettiği "Müslüman kâfire; kâfir Müslümana mirasçı olamaz." şeklindeki bir hadîse yer vermiştir. Ancak sadece Huşeym, Zührî'den aynı isnâdla hadîsi "İki millet (din) sahibi birbirine mirasçı olamaz." şeklinde nakletmiştir. Bu rivayete Buhârî yer vermemiştir. Zira illetlidir. İlleti manayla nakildir. Zira bu hadîs ilkinden daha umumi bir manayı ifade etmektedir. Yani râvî manaya isabet ederim düşüncesiyle böyle nakletmiş, ancak mana değişmiştir. Mesela bu, manayla rivayetten kaynaklanan bir problemdir. Fakat şunu belirtelim ki bu örnek bile bu problemi tam olarak ortaya koymaz. Çünkü Huşeym'in rivayeti, Hz. Âişe, Câbir ve İbn Amr tarîkinden desteklenmiştir. Geriye kanâatime göre mezkûr hadîsi te'vîl etmek kalır. O da iki milletten kastın kâfir ve Müslüman milletleri olduğudur. Böylece ilk hadîsle ikincisi birleştirilmiş olur. Şayet bu tarikler olmasaydı, Huşeym'in rivayetini problemli kabul etmek mümkün olurdu. Bunların dışında râvîlerin lafızlarda tasarrufta bulunduğu pek çok örnek bulmak mümkündür. Ama bunların her zaman problemli olduğu zannedilmemelidir. Hadîs şârihleri bu gibi hususları tesbit etmiş ve çok güzel bir şekilde izahlar yapmıştır. Bu anlamda râvî tasarruflarına işaret etmişler, ama bu tasarrufların her zaman problemli olduğunu söylememişlerdir. Yukarıdaki örnekle en azından manayla problemin nasıl oluştuğunu göstermeye çalıştık. Dolayısıyla manayla rivayetin problem çıkardığı ve çıkarmadığı durumlar vardır. Bunların arası ayırt edilmeli, konu bu çerçevede ele alınmalı, buradan yola çıkarak hadîsler hakkında şüphe yaymamalıdır.

SÛFÎLERİN HADÎS TASHİH VE TAZ'İFİ

SORU 28: Sûfîlerin hadîs tashih veya taz'if kriterleri bir hadîsin sabit olup olmamasını belirlemede isabetli midir?

Objektif bir delil olarak elbette hadîslerin sabit olup olmadığını tesbitte ölçüt olarak kullanılamazlar. Ancak sûfîlerin rüya ve keşf yoluyla hadîs tashihlerinin bir anlamı vardır. Rüya ve keşf ile hadîs tashihi konusunda şu kadarını burada söylemek gerekir:

Hadîsçiler objektif bir delil olmadığı için bu tür yollarla hadîs tashihinin veya taz'ifinin mümkün olmadığını ifade ederler. Bu isabetli bir yaklaşımdır. Çünkü hadîsler ile din sabit olur. Fakat bu iki yaklaşım arasında bir orta yol bulmak da mümkündür. Rüya, ilhâm ve keşfin dindeki yeri bellidir. Bunlar, özneldir, kişiseldir, bağlayıcı değildir. Ama bunların kişilerin hayatında önemli yeri vardır. Dinî açıdan da böyledir. Hadîslerde ilhâmın (muhaddes), rüyanın önemli husûsiyetleri olduğu ifade edilir. O halde bir sufî rüyada vs. Hz. Peygamber'le sohbet ettiğini söylüyorsa ne yapacağız? Onu yalancılıkla itham etmek mümkün mü? Doğrusu buna ihtimal vermiyorum. Yalan söylemesi mümkün olmayan bir sufînin Hz. Peygamber'le rüyada, keşf halinde, yani bizim idrâk edemediğimiz bir halde sohbet etmesi, ondan bir şeyler alması ihtimal dahilindedir. O tecrübeyi yaşamayanların zor idrâk edebileceği bir durumdur. Bununla birlikte inkârı kabil değildir. Ancak buna dayanarak rüya vs. ile elde edilen bilgileri dinin kaynağı veya bağlayıcı birer hüküm olarak ortaya koyabilir miyiz? Buna da "evet" demek mümkün değildir. Zira Hz. Peygamber'den bu şekilde alınanlar özneldir, kişiseldir ve bağlayıcı değildir. O kişiyi ilgilendiren, belki onun için çok değerli bilgilerdir. Onun için bu tür bilgiler mahkemede delil olmaz. Dolayısıyla rüyanın dinde yeri ne kadar ise hadîs ilminde de yeri o kadardır. Sûfî de bu durumu böyle algılamalıdır. Sonuçta hadîsçiler -içlerinde böyle düşünenler varsa- rüya ve keşf ile elde edilen bilgilerin hiçbir değerinin olmadığı yönündeki üsluplarını; sûfîler de -yine içlerinde böyle düşünenler varsa- bu yollarla aldıkları bilgilerin din oluşturacak düzeyde olduklarını çağrıştıracak kanâatlerini yumuşatmalıdır.

EHL-İ BİD'AT RAVİLERDEN HADÎS ALMAK

SORU 29: Ehl-i bid'at râvîlerden hadîs nakletmek mutlak olarak merdud mudur?

Bid'at ehli deyince tarihsel olarak Râfızî, Kaderî, Mürciî, Hâricî ve Cehmî denilen fırkaları anlıyoruz. Bu çerçevede ulema bid'atı iki kısma ayırıp hepsini aynı kategoride değerlendirmemiştir.

a. Bid'at-ı mükeffire: Aşırı fırkalar bu kısma girer. Mesela Kur'ân noksandır; Kur'ân, bu Kur'ân değildir; sahâbenin kahir ekseriyeti kâfir olmuştur; Hz. Ali ilâhtır, diyenler gibi. Bunların rivayeti kabul edilmez.

b. Bid'at-ı gayr-i mükeffire: Genel olarak Mürcie, Kaderiyye ve ılımlı Şî'a (Hz. Ali'yi Hz. Osman'a takdim edenler, Muâviye ve Amr b. el-Âs'a buğzedenler böyledir) bu kategoriye girer. Ancak bu kategori kendi içinde ikiye ayrlır:

I. Dâî olanlar: Bunlar mezheblerinin, ideolojilerinin propogandasını yapanlardır. Bunların rivayeti kabul edilmez.

II. Dâî olmayanlar: Bunlar mezheblerinin, ideolojilerinin propogandasını yapmayanlardır. Bunların rivayeti ise kabul edilir.

İ'TİBAR, ŞÂHİD VE MUTÂBAAT

SORU 30: **İ'tibar, şâhid, mutâbaat ne demektir?**

Hadîs ilmi, diğer ifadeyle hadîslerin sıhhatine hüküm verme büyük oranda tarik araştırmasına dayalıdır. Dolayısıyla bir hadîsin tüm tariklerini bir arada değerlendirmek hadîse sağlıklı hüküm verme, hatta hadîsin anlaşılması açısından da oldukça önemlidir. Tarik araştırmasını ifade eden en önemli terimler i'tibar, şâhid ve mutâbaat terimleridir.

İ'tibar, râvîsinin tek olduğu sanılan bir hadîsin desteğinin olup olmadığını araştırmaya denir. Böyle bir hadîs desteklenirse, destekleyen hadîs mutâbiî ve şâhid adını alır. Buna göre râvîsinin tek olduğu sanılan bir hadîs, araştırılmak sûretiyle başka bir tarikten, yani tek kalan râvînin hocasından veya hocasının hocasından rivayet edildiği anlaşılırsa mutâbaat hâsıl olur. Mesela Hammâd b. Seleme - Eyyûb es-Sahtiyânî - İbn Sîrîn - Ebû Hureyre - Hz. Peygamber senedini ele alalım. Burada Hammâd'ın Eyyûb'den nakletmekle tek kaldığını düşünelim. Bu durumda araştırılır. Hammâd'ın dışında başka bir râvînin Eyyûb'den veya İbn Sîrîn'den bu hadîsi naklettiği tesbit edilirse mutâba-

at gerçekleşmiş olur. Bunun ne anlamı vardır? Şayet tek kalan sika bir râvî ise mutâbaat hadîsi daha güçlendirir. Ancak tek kalan desteklenebilir bir zayıf râvî ise, asıl mutâbaatın faydası bu zaman ortaya çıkar. Zira bu zayıf râvîyi kendisi gibi veya kendisinden daha üstün bir râvînin aynı hocadan veya hocanın hocasından naklederek desteklediği tesbit edilebilirse mezkûr zayıf râvînin zabtındaki hata onarılmış olur. Böylece hadîs kuvvet kazanarak hasen li-ğayrihi derecesine yükselerek makbul rivayetler arasına girer. Onun için tarik araştırması özellikle hafif zayıf, destek kabul edebilir râvîler için önem arz etmektedir.

Şâhide gelince onu mutâbiî ile aynı kabul edenler olduğu gibi farklı değerlendirenler de vardır. Farklı değerlendirenlere göre, ferd olduğu zannedilen bir hadîs aslında bilinen tariklerden nakledilmeyip onun yerine aynı manada bir başka hadîs nakledilirse, buna şâhid denir. Yukarıdaki örneğe bakarsak bu hadîs Ebû Hureyre'den değil de başka bir sahâbîden o lafızla veya o manayla nakledilirse bu, şâhid olur. Mutâbiî, râvînin naklettiği lafzın desteklenip desteklenmediğini araştırmakla ilgili iken, şâhid daha genel olup hem lafızla hem de manayı kuvvetlendirmekle alâkalıdır.

Buna göre şâhidler çok çeşitlidir. Bazen bir sahâbî sözü bile olabilir. Ancak şâhid tarihte daha ziyade bir başka hadîsin tesbitiyle gerçekleştirilmiştir. Bilebildiğim kadarıyla İmam Şâfi'î destekleyici olarak hadîs dışında bazı şâhidler saymıştır. Sahâbe sözü, ulemânın ittifak ettiği fetvâ veya amel gibi... Gerçi tüm bunları detaylı araştırmak ve analiz etmek gerekir. Bir hadîsi hadîs dışında bir başka şey destekleyebilir mi? Tabii buradan hadîs dışında destekleyicilerin sayısını artırmak da mümkün olacaktır. Kur'ân'a uygunluk, keşf ile destekleme, vakıaya uygunluk, bilime uygunluk gibi... İlk bakışta keşf, vakıaya, bilime uygunluk gibi kriterlerin şâhid olamayacağı anlaşılmaktadır. Zira bunlar hadîsle eş değer olamaz ve Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan şeylerdir. Burada en önemli nokta Kur'ân'ın şâhid olarak kullanılıp kullanılmayacağı meselesidir.

Başta hemen belirtmek gerekirse uydurma hadîsler veya şedîdu'z-za'f olan çok zayıf hadîsler takviye sisteminin dışındadır. Bunları Allah Resûlü'ne nisbet etmek caiz değildir. Ancak hafif zayıf dedi-

ğimiz hadîs türleri tariklerin çokluğuyla kuvvet kazanabilir. Bununla birlikte tarihte Kur'ân'ın şâhid olarak kullanıldığını söylemek zordur. Nedeni ise hadîsin hadîs ile desteklenmesi gerektiğidir. Zira bir başka hadîste o ifadeyi Hz. Peygamber kullanmıştır. Dolayısıyla zayıf râvînin hadîsi onunla desteklendiğinde hadîsi Hz. Peygamber'in söylediği kuvvet kazanmaktadır. Kur'ân ise Allah'ın sözüdür. Kur'ân'da zayıf hadîsin manasını destekleyecek bir ifade olsa bile o hadîsi Hz. Peygamber'in söylediği yönünde bir kuvvet hâsıl olmaz. Bir dereceye kadar anlaşılabilir bir durumdur; ama şâhid manayı kuvvetlendiren bir husus olduğuna göre Kur'ân'ı şâhid göstermekte niçin bir beis olsun? Olursa diğerlerini de şâhid kabul etmek gerekir, denilirse Kur'ân'ın şâhitliğinin diğerleri gibi olmadığı söylenebilir. Zira Kur'ân güçlü bir şâhid olmanın yanında sonradan ortaya çıkan birşey de değildir. Bununla birlikte konunun üstünde daha detaylı analizler yapılmalıdır.

HADÎSLERE HÜKÜM VERMEK VE İCTİHÂD

SORU 31: Hadîslere verilen sahih vb. hükümler ictihâdî midir?

Hadîslere verilen hükümler ictihâdîdir. Bir hadîsçi bir hadîse sahih derken, bir başka alim zayıf diyebilmektedir. Mütevatir bir haber ictihâd dışıdır. Zira burada kesin bilgi oluşur. Onun için mütevatir habere sahih hadîs denmez. Bir anlamda mütevatir sahihin ötesindedir. Ancak sahih hadîs böyle değildir. Sahîh olduğu ifade edilen hadîsin yüzde doksan dokuz Hz. Peygamber'e ait olduğu söylenebilir, ancak yüzde yüz olduğu söylenemez. Çünkü hadîse hüküm vermek, ictihâdîdir ve ictihâd da zann-ı galip ifade eder. Bu, aynen fıkıhçının bir mesele hakkında ictihâd etmesine benzer. Fıkıhçı bütün verileri toplar, konu hakkında zann-ı galibi oluşur ve hükmünü verir. Verdiği bu hüküm sonuçta bir ictihâddır, yüzde yüzlük bir kesinliği yansıtmaz. Bununla birlikte hadîsçi olsun veya fıkıhçı olsun yaptıkları ictihâdın bir değeri muhakkak vardır. Kişi ya ictihâd ehlidir, kendisi ictihâd eder, başkasının ictihâdıyla kendini bağlı hissetmez ya da ictihâd ehl-i değildir, bu durumda bir müctehidin ictihâdını taklid eder.

Bunun gibi hadîsçiler bir hadîse sahih hükmü verdiğinde ya aksini söyleyebilecek bilgi ve birikime sahip olunmalıdır ya da bu hükmün gereği yerine getirilmelidir.

HADÎSLERİN SIHHATİNİ BELİRLEME

SORU 32: **Hadîslerin sıhhatini belirleme işi sona erdi mi? Bir anlamda ictihâd kapısı kapandı mı?**

Bu konu geçmişte tartışılmıştır, bugün de önemini muhafaza etmektedir. Hadîslerin tashihinden Hz. Peygamber'e nisbet edilen hadîsin ona ait olup olmadığının araştırılması ve bunun sonucu bir hükme varılması kastedilmektedir. Hadîslerin çoğunun tashih veya taz'ifi ilk dönem hadîsçilerince yapılmış ve bunlar, ilgili kitaplara geçmiştir. Yaklaşık olarak hicrî 5. asır ortalarında bu faaliyetin durduğu müşahede edilmektedir. Bundan sonra bu zor mesele ele alınmadığı gibi alınamayacağına dair de bazı görüşler oluşmuştur.

Hadîslerin tashih faaliyetinin bittiğine dair münakaşanın İbnu's-Salâh'la başladığını görmekteyiz. İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs* adlı eserinde hadîs cüzleri ve diğerlerinden rivayet edilen haberler arasında isnâdı sahih olan bir hadîs bulup da ne Sahîhayn'ın birinde, ne de hadîs imamlarının itimad edilen meşhur eserlerinden bunun sahih olduğuna hükmedildiğini bulamazsak, artık onun sahih olduğuna kesin olarak hüküm vermeye cesaret edemeyeceğimizi ifade eder. Ona göre, bu çağlarda senedleri dikkate alarak sahihi anlamada müstakil hareket etmek güçleşmiştir. Çünkü bunlardan hiçbir isnâd yoktur ki, râvîleri arasında sahih hadîste şart koşulan hıfz, zabt ve itkandan yoksun olarak rivayetinde kitabına itimad eden bir kimse bulunmuş olmasın. Şu halde sahih ve haseni bilmede iş, hadîs imamlarının meşhurlukları sebebiyle tağyîr ve tahriften korunmuş olan mutemed eserlerinde belirttiklerine güvenmeye kalmıştır. (*Ulûmu'l-hadîs*, s. 159-160)

İbnu's-Salâh'ın bu görüşleri eleştirilmiştir. Her şeyden önce İbnu's-Salâh'ın bu sözünün kendi içinde çelişki taşıdığı görülür. Tashihin güçlüğüne sebep olarak ileri sürülen, sonraki asırların isnâdların-

da ehliyetsiz kimselerin bulunması keyfiyeti bir mani kabul edilmemelidir. Aksi halde bu senedlerle bize intikal eden geçmiş alimlerin tashihlerini de kabul etmememiz gerekir. Sadece geçmiş alimlerin tashihlerini kabul etmemiz halinde, diğer bir mesele olarak önceden tashih edilip sonradan za'fı ortaya çıkan hadîsleri kabul edip almamızın yanında önceden taz'if edilip sonradan sahih oldukları ortaya çıkan hadîsleri terketmemiz gerekecektir.

Misfir b. Gurmullah da İbnu's-Salâh'ın görüşüne katılmamaktadır. Ona göre, Hâkim en-Neysaburî'nin *Müstedrek*'inde sahih, hasen, zayıf, hatta uydurma hadîsler bulunmaktadır. Bu durum ise ancak râvîleri ile illetlerini araştırmak ve metin tenkidi yapmak sûretiyle bilinebilir. Hâkim ve İbnu's-Salâh'dan sonra gelen hadîs alimlerinin yaptıkları da budur. Bunlardan Zehebî, Hâkim'in eserini tenkid etmiş, ondaki hadîslerin bir kısmının sahih olduğu hükmüne katılmakla birlikte diğer bir kısmının sahih olmadığını belirtmiş, hatta onda bulunan uydurma hadîslerden bir cüz meydana getirmiştir. Şimdi İbnu's-Salâh'dan sonra muhakkik alimlerin söz konusu hadîsler hakkında verdikleri zayıf veya uydurma hükümler mi, yoksa İbnu's-Salâh'a uyup Hâkim'in verdiği hükümler mi kabul edilecektir? İbnu's-Salâh'ın görüşünün sahih olmayanı sahih kabul etmeye, sahihlik şartlarını tamamıyla taşıyanı ise önceki imamlardan birinin sahih olduğunu söylememesi sebebiyle reddetmeye götüreceğinde şüphe yoktur. Bütün bunlar doğru değildir.

Ayrıca İbnu's-Salâh'ın zamanında ve ondan sonra vakıa da onun görüşünün aksine olmuştur. Muasırı ve halefi pek çok alim tashih işleminde bulunmuşlardır. Mesela Dimyatî, (ö. 705/1305) "Zemzem içildiği niyete göredir." anlamındaki Câbir hadîsinin çeşitli rivayetlerini bir cüzde toplamış ve hadîsin sahih olduğuna hükmetmiştir.

Bu görüşler isabetli gözükmektedir. Bu tahlillerin sened çerçevesinde yapıldığına dikkat edilmelidir. Hatta bu faaliyeti "metin tenkidi" şeklinde devam ettirmek de mümkündür. Bir hadîsin senedi sahîh, hasen veya zayıf olabilir. Ancak metni herhangi bir illet içerebilir.

HADÎSLERİ ANLAMADA YÖNTEM

SORU 33: Hadîsleri anlamada hangi ilkelere dikkat edilmelidir, hangi ilkeler ışığında hadîsler anlaşılmalıdır?

Hadîsleri anlama meselesi her zaman güncelliğini korumuştur. Hadîsleri anlama ve yorumlama, büyük bir ilim, birikim ve tecrübe işidir. Hadîslerle yoğrulan insan onları anlama konusunda epey bir meleke kesbeder. Bununla birlikte hadîsleri anlama ve yorumlamada dikkat edilecek bazı ilkeler de vardır. Bu ilkelerin farkında olarak hadîsleri yorumlamak, bu ilkeler ışığında hadîsleri anlamak insana yeni bakış açıları kazandırabilir. Çağımızda hadîsleri anlamada Karadavî'nin geliştirdiği bir sistem vardır. Ayrıca doktora tezimizde biz de hadîslerin anlaşılmasında bazı ilkelere dikkat çektik. Bunları bir bütün olarak değerlendirdiğimizde hadîsleri anlama ve yorumlamada şu ilkelere dikkat etmemiz gerektiği söylenebilir:

1. Hadîsler Kur'ân ışığında anlaşılmalıdır:

Hadîs Kur'ân birlikteliği vazgeçilmezdir. Hadîsler muhakkak Kur'ân ışığında anlaşılmalıdır. Hz. Peygamber'in Kur'ân'a aykırı bir şey söylemesi düşünülemez. Hadîslerde gerçekten Kur'ân'a aykırı bir şeyler varsa ya onu Hz. Peygamber söylememiş, birileri uydurmuştur ya da râvîler sika ise onu Hz. Peygamber'e nisbette hata yapmışlardır. Bununla birlikte hadîslerin Kur'ân'a aykırılığı konusunda oldukça dikkatli davranılmalıdır. Zira her önüne gelenin "Bu hadîs, Kur'ân'a aykırıdır." demesine elbette itibar edilemez. Hatta günümüzde hadîslerin Kur'ân'a aykırı olduğu iddiasının çoğu kere ilmî olmayan, subjektif, ideolojilerin etkisine açık yapımızdan kaynaklandığı bir vakıadır. Yine de elbette teorik olarak bu ilke muhafaza edilmelidir.

"Hadîslerin Kur'ân ışığında anlaşılmasını" iki şekilde düşünmek gerekir. Birincisi hadîslerin Kur'ân'a aykırı olma durumunda reddedilmesi; diğeri ise Kur'ân'la uyumlu bir şekilde yorumlanmasıdır. Ğaranik rivayetlerini, Hz. Âişe'nin sediri altındaki Kur'ân sahifeleri-

ni bir keçinin yemesi rivayetini ilk gruba örnek olarak verebiliriz. Şefâatle ilgili hadîsleri, ğayb haberleri de ikinci gruba misal olabilir. Özellikle bazı hadîsler vardır ki, bir kısım ayet dikkate alınarak onlar reddedilmektedir. Oysa Kur'ân'a bütüncül yaklaşım oldukça önemlidir. Mesela şefâati reddeden ayetler vardır. Ancak şefâate izin veren bir ayet de vardır. Hadîslerde de şefâat oldukça fazla geçtiğine göre, Kur'ân ve hadîsleri birbiriyle uyumlu bir şekilde yorumlamak gerekir. Aynı şey ğayb haberleri için de geçerlidir. Bugün Hz. Peygamber'in ğaybı bilemeyeceğini dillendirenler, bunu Hz. Peygamber'in beşer oluşuyla temellendirmektedir. Doğrudur; bunu vurgulayan ayet ve hadîsler vardır. Ancak Allah'ın razı olduğu elçilerine ğaybından dilediğini bildirebileceğine dair ayet de bulunmaktadır. Konuyla alâkalı pek çok da hadîs vardır. Burada bir çelişki görmek yerine, Kur'ân ve hadîsleri uygun tarzda yorumlamak herhalde daha isabetli bir yoldur.

Bazen karar vermenin oldukça zor olduğu hadîsler vardır. Zâhiren problem açıktır; ama biraz da "Nasıl böyle bir rivayet olur!" duygusuyla zorlanılan anlar vardır. Mesela Karadavî konuyla alâkalı bir örnek üzerinde durmuş ve tavakkuf ettiğini söylemiştir. Şöyle der: "Ebû Dâvûd ve başkalarının rivayet ettiği; 'Kız çocuğunu diri diri gömen kadın ve gömülen kız cehennemdedir.' (Ebû Dâvûd, hd. no. 4717) şeklindeki hadîste tevakkuf ettim. Hadîsi okuduğumda göğsüm daraldı (içim sıkıldı) ve 'Belki hadîs zayıftır. Bu sahanın ehlinin bildiği gibi Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde her rivayet ettiği, sahih değildir.' dedim. Ama açıkça onun sahih olduğuna hükmedenleri buldum. Ona benzer bir hadîs şöyledir: 'Kızı diri diri gömen kadın ve gömülen kız cehennemdedir. Şu istisnayla ki gömen İslâm'a yetişsin de Müslüman olsun.' Yani gömen kadının cehennemden kurtulma fırsatı var, ama gömülenin hiç fırsatı yok! Burada ben de diyorum ki: Hadi, kızı gömen cehennemde, peki gömülenin durumu nedir? Halbuki onun da cehennemde olduğuna hükmetmek, Allah Teâlâ'nın: 'Kız çocuğunun hangi suçtan dolayı öldürüldüğü kendisine sorulduğu zaman...' (Tekvîr, 8-9) şeklindeki ayetine ters düşmektedir. Hadîsi hangi yönde anladıklarını ve şerh edenlerin ne dediklerini görmek için şerhlere başvurdum; fakat sadra şifa veren (susuzluğu gideren) hiçbir şey bulamadım." (*Sünneti Anlamada Yöntem*, 242)

Anlaşılması zor hadîslerden biridir. Şayet bir yorumu mümkünse şöyle denilebilir mi? "Kız çocuğunu diri diri gömen ve gömdürten cehennemdedir." Lafızdan bu anlaşılmaz, ancak râvînin hataen bazı kelimeleri düşürdüğü göz önüne alınırsa bazı kelimeleri takdir etmek sûretiyle bu manayı vermek mümkündür.

2. Bir konuda bütün hadîslerin bir arada değerlendirilmesine dikkat edilmelidir.

Oldukça önemli bir ilkedir. Bunu da iki şekilde düşünmek gerekir. Biri aynı konuyla alâkalı tüm hadîsleri bir araya toplamak; diğeri ise bir hadîsin tüm tariklerini birlikte değerlendirmektir. Hadîsler söz konusu olduğunda tam manayı ancak bu işlemlerden sonra inşa etmek mümkündür. Elbisesini yerde sürüyenlere yapılan tehdidin sebebini diğer hadîslerden anlıyoruz. Tehdit kibir sebebiyle böyle yapanlara yöneliktir. Pulluk, sapan gibi tarım aletlerinin bir kavmin evine girmesiyle Allah'ın oraya zelillik sokmasına dair hadîste böyledir. İlk bakışta bu anlaşılamamaktadır. Zira tarımla uğraşmak yerilmiş bir şey değildir. Ama başka rivayetlerden anlaşılıyor ki, bu özel bir duruma hastır. Mesela yapması gereken bir farzı (özellikle cihadı) terk edip de ziraatla uğraşanlara yönelik bir tehdit olsa gerektir. Bu durumda cihad yapıp vatanı düşmandan korumak elbette ziraatle meşgul olmaktan çok daha evladır. Kadınların kaburga kemiğinden yaratıldığına dair hadîste böyledir. (Buhârî, Enbiyâ, 2) Hadîsin diğer tariklerinde "kadınların kaburga kemiği gibi" (Müslim, Rada', 65) olduğu belirtilmekte aslında hadîste bir teşbih yapıldığı ortaya çıkmaktadır.

3. Hadîsler arasında görünürdeki ihtilâf önce yorumlanmalı, buna imkân yoksa neshe kāil olmalı veya tercihe gidilmelidir.

Konuyla alâkalı pek çok örnek bulmak mümkündür. Birkaç tane zikredelim: Buhârî, "Açları doyurun, hastaları ziyaret edin, esirleri

hürriyete kavuşturun." şeklinde bir hadîs rivayet etmiştir. (Et'ime, 1) İbn Hacer, bu hadîsin başka bir yerde "açları doyurun" ifadesinden bedel olarak "da'vete icâbet edin" lafzıyla geçtiğini belirtir. Bu durumu şöyle izah eder: "Her ikisinin mahreci birdir. Sanki bazı râviler diğerinin ezberlemediğini ezberlemiştir."

Buhârî, İbn Abbâs'dan Hz. Peygamber'in ihramlıyken bir baş ağrısı hastalığından dolayı başından kan aldırdığını rivayet etmiştir. (Tıbb, 15) İbn Hacer'in belirttiğine göre Ebû Dâvûd, Enes'den "Hz. Peygamber ihramlıyken ayağındaki bir ağrıdan dolayı ayağından kan aldırdı." (Menâsik, 35) şeklinde bir hadîs naklederek İbn Abbâs'a muhâlefet etmiştir. Ancak İbn Hacer, her iki rivayetin taaddüd ettiğinin, yani farklı sebeplerle ve farklı zamanlarda gerçekleştiğinin kabul edilmesiyle ihtilâfın çözülebileceğini ifade etmiştir.

Buhârî, Abdullah b. Muğaffel (ö. 57) adlı sahâbinin sünnete muhâlefet eden bir şahsa "Artık bundan sonra seninle şu kadar şu kadar zaman konuşmam." dediğini rivayet etmiştir. (Zebâih, 5) İbn Hacer, bu hadîste sünnete muhâlefet edenle konuşmamanın cevazının var olduğunu söyledikten sonra, bunun "üç günden fazla konuşmamaktan nehiy" hakkındaki hadîsle teâruz etmediğini söyler. Çünkü ona göre, nehiy hadîsi kişiyi kendi nefsi için terk etmekle ilgilidir.

Hz. Peygamber "İnsanların en hayırlısı kimdir?" şeklinde kendisine sorulan bir soruya "Canıyla ve malıyla cihad edendir." buyurarak cevap vermiştir. (Rikāk, 34) İbn Hacer, bu hadîsin "İnsanların elinden ve dilinden emin olduğu kimsedir." hadîsine muarız olmadığını, çünkü buralardaki farklılığın şahıs ve durumlarla ilgili farklılık olduğunu söyler.

Buhârî, Hz. Peygamber'in "Ben, kıyamet gününde bütün insanların seyyidiyim, bu neden bilir misiniz?..." buyurduğunu nakletmiştir. (Enbiyâ, 5) Aynî, bu hadîsle "Nebîler arasında beni üstün tutmayınız." ve "Beni Yûnus Peygamber'e karşı üstün tutmayınız." gibi hadîslerin arasının şöyle te'lif edilebileceğini belirtmiştir: "Buna, 'Bu, Âdemoğlunun seyyidi olduğunu bildirmesinden önceydi.' şeklinde cevap verilmiştir. Oysa faziletli amellerde icmâen nesh olmaz. Bu nedenle mezkûr ifadeler Hz. Peygamber'in tevazuundan kaynaklanmıştır denilebilir."

Ebû Eyyûb el-Ensârî'den nakledilen bir rivayette, Hz. Peygamber, "Sizden biri büyük abdest bozduğunda kıbleye dönmesin, sırtını da çevirmesin; doğuya ve batıya dönsün." buyurmuştur. (İlim, 11) İbn Ömer ise, konuyla ilgili şunu söylemiştir: "İnsanlar 'tuvalette kıbleye dönme ve Beyt-i Makdis'e dönme!' diyorlar. Ben bir gün evimizin arkasına çıktım. Resûlullah'ı Beyt-i Makdis'e karşı iki kerpiç üzerinde otururken gördüm..." Aynî'nin naklettiğine göre, Ebû Hanîfe ilk hadîsin umumunu alarak hem sahrada hem de binalarda kaza-i hacet anında kıbleye dönmenin veya sırt çevirmenin caiz olmadığına istidlâl etmiştir. Zira birinci hadîsteki nehiyin sebebi kıbleye ta'zimdir. Bu da, çölde mevcuttur. İbn Hacer ise, İbn Ömer hadîsinin Ebû Eyyûb'e ulaşmamış olabileceğini belirtmiştir. Ona göre iki delille amel etmek birini ilga etmekten daha evla olduğu için İbn Ömer hadîsi binalarda kıbleye dönülmesine tahsis edilmelidir. Görüldüğü gibi İbn Hacer ihtilâfı kabul edip bunu gidermeye çalışmıştır.

Buhârî'nin naklettiğine göre: "İbn Ömer, binit devesi üzerinde namaz kılardı ve vitir namazını da onun üzerinde eda ederdi." (Taksîru's-salât, 7) İbn Hanbel, İbn Ömer'in binit üzerindeyken vitir kılmak istediğinde inip kıldığına dair bir hadîs rivayet etmiştir. İbn Hacer, bu her iki durumu iki şekilde de amel ettiğine hamlederek bu durumların sebebini şöyle izah etmiştir: "İbn Ömer binit üzerinde vitri kılarsa, acelesi var demektir; iner, kılarsa acelesi yok demektir." Aynî ise, vitir namazının farzlarda olduğu gibi sadece yerde kılınmasının caiz olduğunu belirterek İbn Ömer'in devesinden inip yerde kıldığına dair rivayetlerle istidlâl etmiştir. Aynî bu hadîslerle Buhârî hadîsini karşılaştırarak şu izahı yapmıştır: "Bu hadîsler Buhârî'nin naklettiği hadîse muarızdır. Deliller vitrin yerde kılınmasının gerektiğini göstermektedir. Özellikle bir râvi rivayet ettiğinin aksini yaptığında, rivayetinin mensuh olduğuna delâlet eder."

Buhârî'nin rivayet ettiğine göre İbn Ömer, Hz. Peygamber'den on rekat bellediğini ve bunlardan birinin öğle namazından önce iki rekat olduğunu; Hz. Âişe ise Hz. Peygamber'in öğle namazının farzından önce dört rekat kılmayı terk etmediğini söylemiştir. (Teheccüd, 34) İbn Hacer'in belirttiğine göre Dâvûdî, bu durumun her iki sahâbinin gördüğü şeyi vasfettiğine hamledilmesi gerektiğini, ancak İbn

Ömer'in dört rekattan ikisini unutmasının muhtemel olduğunu söylemiştir. Buna karşılık İbn Hacer, ikinci ihtimalin uzak olduğunu ve Hz. Peygamber'in bazen iki bazen dört kıldığını ifade etmiştir. Aynî, aksine İbn Ömer'in dört rekattan ikisini unuttuğuna hamletmenin daha uygun olduğu görüşündedir.

Buhârî Mescid-i Haram, Mescid-i Nebî ve Mescid-i Aksa'nın dışında herhangi bir mescide yolculuk yapılamıyacağına dair bir hadîs (Fadlu's-salât fî Mescid-i Mekke ve'l-Medîne, 1) ve Hz. Peygamber'in her cumartesi Kuba Mescidi'ne gittiğine dair bir hadîs rivayet etmiştir. Her iki şârih de hadîslerin arasında teâruz olmadığını, Hz. Peygamber'in Kuba Mescidi'ne ibadet için değil, ensârı ziyaret etmek ve durumlarıyla ilgilenmek için gittiğini ifade etmiştir.

Buhârî, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin şöyle dediğini rivayet etmiştir: "Hz. Peygamber bir kimsenin diğer bir kimseyi övdüğünü ve onu övmede ileri gittiğini işitti de 'Siz o adamı aldatıp öldürdünüz veya onu şişirerek adamın arkasını yardınız' buyurdu." (Şehâdât, 17) Aynî, bu hadîsin yanında bizzat yüze karşı övmekle ilgili sahîh hadîslerin var olduğu söylenirse şu şekilde cevap verilebileceğine belirtmiştir: "Nehy hadîsi övgüde aşırı gidenlere veya övgü sebebiyle nefsine yenik düşebileceklere hamledilmelidir. Aksi takdirde nehiy yoktur."

Buhârî kişinin önüne yemek konulduğunda namazdan önce yemek yemesine dair üç hadîs nakleder. (Ezân, 42) Aynî bununla teâruz eden Ebû Dâvûd'un "Ne yemek ne de başka şey için namaz te'hir edilmez." şeklinde naklettiği hadîse şu şekilde cevap verilebileceğini belirtmiştir: "Hadîs, zayıftır. Sahîh kabul etsek bile, başka bir manada değildir. Vakit genişse yemeğe başlanır, darsa namaz kılınır demektir. Böylece çelişmeksizin her ikisinin manası birleştirilmiş olur."

Buhârî, Ebû Seleme'nin şöyle haber verdiğini nakletmiştir: "Ben Ebû Hureyre'nin 'ize's-semâ'un şekkat' sûresini okuyup secde ettiğini gördüm. 'Ya Ebâ Hureyre! Ben seni secde ederken görmedim mi?' dedim. Ebû Hureyre 'Ben Peygamber'i bu sûrede secde ederken görmeseydim, secde etmezdim.' dedi." (Sucûd, 7) Buna karşılık her iki şârih, Ebû Dâvûd'un İbn Abbâs'dan şunu rivayet ettiğini kaydetmiştir: "Resûlullah, Medîne'ye geldikten sonra hiç bir mufassal (kısa âyetli) sûrede secde etmedi." İbn Hacer, aradaki teâruzu şöyle gidermeye çalışır:

a. İlim ehli bu hadîsi zayıf kabul etmiştir.

b. Tercih durumunda müsbit nafiye mukaddemdir.

Aynî ise şu izahı yapar:

a. Hadîs, zayıftır.

b. Ebû Hureyre'nin Müslüman olması Resûlullah'ın vefatından üç sene önce Medîne'de gerçekleşmiştir.

Buhârî, Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu nakletmiştir: "Sizden sonra bir kavim gelecektir ki, onlar hıyânet edecekler, kimse bunlara itimad etmeyecek ve bunlar şahitlik etmeleri istenmeden şahitlik edecekler." (Şehâdât, 9) Her iki şârihin belirttiğine göre, Müslim'in rivayet ettiği şu hadîs buna muarız gözükmektedir: "Şahidlerin en hayırlısını size haber vereyim mi? Şahidliği istenmeden şahidliğe gelendir." (Akziye, 19) Bu iki hadîs hakkında alimler üç gruba ayrılmıştır:

a. Ehl-i Medîne'nin rivayeti olduğu için Müslim hadîsini kabul edenler

b. Müslim naklettiği hadîsle infirad ettiği için Buhârî hadîsini tercih edenler

c. Her iki hadîsi cem edenler.

Her iki şârihin çeşitli cem' yollarından biri şudur: "Kişinin şahidliği istenmeden şahidlik yapabilmesini kabul etmeyenler, Müslim hadîsini şahitliğin yerine getirilmesinde mübalağa yani vurgu kastedildiğine hamlettiler. Müslim hadîsinin umumundan dolayı kişinin şahitliği istenmeden şahitlik yapabileceğini kabul edenler, Buhârî hadîsini yalancı şahitlik yapmaya hamlettiler."

Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Vallahi ben Allah'a yetmiş defadan fazla istiğfar ederim." (Da'avât, 2) Her iki şârih, Resûlullah masum olduğu halde onun istiğfar etmesini problemli görmüştür. Zira onlara göre istiğfar, masiyeti çağrıştırmaktadır. Bununla ilgili olarak Aynî çeşitli yorumlarda bulunmuştur:

a. Hz. Peygamber ibadet olsun diye istiğfar ederdi.

b. Ümmetine öğretmek için böyle yapardı.

c. Evla olanı terkettiği için istiğfâr ederdi.

d. Tevazuundan dolayı böyle derdi.

Buhârî'nin tahric ettiği bir kudsî hadîste Allah şöyle buyurmuştur: "Âdemoğlu dehre söver. Halbuki ben dehrim. Gece-gündüz benim elimdedir." (Edeb, 101) Her iki şârih, câhiliye ehlinin dehr ile ilgili inancını eleştirmek bakımından hadîsin bu şekilde vârid olduğunu belirtmiştir. Ayrıca İbn Hacer Allah'ın dehr olmasını üç şekilde te'vil edilebileceğini ifade etmiştir:

a. Allah bütün işleri tedbir edendir.
b. Dehrin sahibidir.
c. Dehri evirip çevirendir. Bundan dolayı hadîsin sonunda 'Gece-gündüz benim elimdedir.' ifadesi vaki olmuştur.

4. Hadîsler varid olduğu sebep ve şartlar ışığında anlaşılmalıdır.

Bu ilke hadîslerin bağlamını bilmenin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Bağlamı bilmek bir sözden ne kastedildiğini anlamak için en iyi yöntemdir. Birkaç örnek verelim:

Buhârî *Sahîh*'inde şöyle bir olay nakletmektedir: "Ukl kabilesinden sekiz kişi Resûlullah'a geldi ve onunla İslâm üzerine bey'atlaştılar. Müteakiben Medîne arazisinin havası onlara ağır geldi de hastalandılar. Onlar, bu hastalıklarını Resûlullah'a arz ettiler. O da 'Bizim çobanımızla beraber develerin yanına gitseniz, onların sütlerinden ve bevillerinden içseniz' buyurdu. Onlar da 'Peki' deyip develerin yanlarına gittiler, süt ve bevillerinden içtiler ve sıhhat buldular." (Diyât, 22; Vudu', 66)

Hadîste görüldüğü gibi, necis olduğu bilinen deve bevli, Hz. Peygamber tarafından hasta olan insanlara tavsiye edilmektedir. Böyle bir fiilin sebebi –hastalık ifadeleri geçse dahi- hadîste açıkça ifade edilmemektedir. Geçmiş alimler tarafından bu olay fıkhî açıdan ele alınmış, dolayısıyla deve bevli o kişilere özel bir ruhsat olarak değerlendirilmiştir. Ancak bu, meseleyi tam olarak izah etmemektedir.

Ahmed Naim konuyla ilgili bazı izahlarda bulunmuştur. Ona göre, Arab'ın deve bevli ile tedavi ettiği muhakkaktır. Hatta Müslüman

tıpçıların müteahhirlerinden sayılan Dâvûd-i Antakî'nin tezkeresinde, umûmen bevillerin tıpta kullanıldığı zikredilmektedir. Müellif, bevlin yedi türlü hastalığa deva olduğunu söylemektedir. Ed-Demirî de *Hayâtu'l-hayavân*'da deve bevlinin iki tıbbî özelliği bulunduğunu söylemektedir. Ahmed Naim'in ifadelerinden, Arap kültüründe ve tıbbında deve bevlinin önemli bir yeri olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlam, yani sebep dikkate alındığında hadîsin anlaşılması kolaylaşmaktadır.

Buhârî'nin Ebû Hureyre'den naklettiğine göre, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Hastalığın bulaşması yoktur. Safer yoktur. Baykuş ötmesi de yoktur." (Tıbb, 19)

İlk bakışta burada sayılan unsurlardan ne kastedildiği anlaşılamamaktadır. Yine Ebû Hureyre'den nakledilen başka bir tarikte, sadece "hastalığın bulaşmamasına" yapılan vurgunun nedeni ortaya çıkmaktadır. Bu rivayete göre bir bedevî, "Ey Allah'ın Resûlü! Öyleyse benim geyikler gibi sağlam ve kumluk arazide yaşayan develerime ne dersiniz? Uyuzlu bir deve gelip de bu sağlam develerin arasına sokulunca onların hepsini uyuz ediveriyor." der. Bunun üzerine Resûlullah, "Ya ilk uyuzlu deveye bu hastalığı kim bulaştırdı." diye cevap verir.

Ancak bu rivayetlerde diğer unsurlarla ne kastedildiği açıklanmamıştır. Dolayısıyla hadîste mesela safere yapılan vurgunun nedeni anlaşılamamaktadır. İbn Hacer ve Aynî'ye göre Safer ayıyla ilgili Arapların bir inancı bulunmaktadır. Bu inanca göre, Araplar kişinin karnında safer denilen bir yılan bulunduğunu, acıktığında o insana isabet ettiğini ve ona eziyet verdiğini iddia ederlerdi. Dolayısıyla hadîs böyle bir inanışın hurafe olduğunu ve gerçekliği bulunmadığını ortaya koymaktadır. Böyle bir sebep, hadîsin anlaşılmasına yardımcı olmaktadır.

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde kaydettiğine göre, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "İmamlar Kureyş'tendir." *(Müsned*, III, 129, 183)

Bu hadîsin, sonraları mutlak olarak anlaşılıp devlet başkanı olması gereken kimselerde aranan özelliklerden sayıldığı bilinmektedir. Ancak devlet başkanlığının dinî anlamda bir kabileye ait olamayacağına dair de birçok delil bulunmaktadır. Bu durumda hadîsin sebeb-i vurûdu araştırılmalıdır. Fakat sebeb-i vurûd hadîsin herhangi bir tari-

kinde bulunmamaktadır. Bu durumda başka izahlar yapılması zorunludur. İbn Haldun, Kureyşîliği, Kureyş'in bizzat kendisi olarak değil, Kureyş'te bulunan yeterlilik/asabiyet unsuruyla açıklamıştır. Mevdûdî (ö. 1397/1979) de aynı görüştedir. O, şöyle der:

"Hz. Peygamber o dönem Arapların durumunu görerek bir karara varmıştı ve bu şüphesiz en doğru bir karardı. Kureyş kabilesi yetenekli kişilere sahip olması ve asırlardan beri diğerleri üzerinde etkili olması yönleri ile güçlü bir kabile olarak dururken, Kureyş'in dışında bir kabile devlet idaresine getirilirse, o bu işte muvaffak olamaz." Bu tarihsel ve toplumsal bağlam, hadîsin anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Şüphesiz bu bağlamı, yani sebebi hadîsin kendisinde veya diğer tariklerinde bulmak mümkün değildir.

Rivayete göre, Hz. Peygamber zamanında Medîne'de fiyatlar yükselmiş ve bunun ardından halk kendisine gelip "Fiyatlar çok yükseldi, bir ayarlama yapsanız da biz ona tabi olsak." dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Fiyatların yükselmesi ve düşmesi Allah'ın iradesine bağlıdır. Biz, Allah'ın emir ve takdirini aşamayız." (İbn Hanbel, *Müsned*, III, 85, 156) Hadîsten sosyal bir mekânizma olan fiyat ayarlamasının Allah'ın elinde olduğu ve narh koymanın yasak olduğu anlaşılmaktadır. Gerçekten bu böyle midir, yoksa bu sözün söylenmesine sebep olan bir tarihsel bağlam mı söz konusudur?

Hadîsin söylenmesine sebep olan olaylar incelendiğinde, bunun mutlak olmadığı ve şartlara bağlı olduğu anlaşılmaktadır. İbn Teymiyye'ye göre Hz. Peygamber, narh hadîsini özel bir olaydan dolayı söylemiştir. Bu hadîsi delil göstererek mutlak olarak narhı yasaklayanlar yanılmaktadır. İbn Teymiyye'nin özel bir olay, yani tarihsel bağlam dediği husus şöyledir: "O dönemde Medîne'de yiyecek olarak satılan gıda maddeleri çoğunlukla dışarıdan geliyordu. Bazen orada ekilen bir şey de satılabilirdi. Burada yalnızca arpa ekilirdi. Alıcı ve satıcılar belirli kişiler değildi. Orada bir işe veya satıma zorlanması için insanların kendisine veya malına ihtiyaç duyduğu herhangi bir kimse yoktu. Bilakis Müslümanların hepsi aynıydı, yani hepsi Allah yolunda cihad ederdi. Satıcıların malını, yalnızca belirli bir fiyatla satmaya zorlanmaları haksız bir zorlama olurdu."

Konuyla ilgili geniş bir araştırma yapan Cengiz Kallek, hadîsin söylendiği şartları ortaya koyar ve şu sonuca varır: "İşte bütün bunlar göstermektedir ki, Hz. Peygamber tüccara zulüm olur endişesi ile narhtan kaçınmakla isabetli bir ekonomik politika uygulamıştır... Tüketicinin istismar edilmediği ve karaborsanın görülmediği bir piyasada narha ihtiyaç duyulmaması doğaldır."

Sabri Ülgener'in de aynı kanâatte olduğu görülmektedir. Şöyle ki: "İlk İslâm kaynaklarının şehre hariçten zâhire getiren tüccara bol ve bereketli rızık va'detmeleri maddî şartların doğurduğu bir zarûretin ifadesiydi. Bu bakımdan narh aleyhtarlığının da tatbikatta aynı ihtiyaca cevap veren bir prensip olduğu düşünülebilir... Filhakîka narh aleyhtarlığıyla tüketiciden ziyade üretici ve tüccarın himaye edilmek istendiğinde şüphe yoktur. Çünkü narh konulmasına mani olmak sûretiyle serbest bırakılan üretici ve tüccardır."

Bütün bunlar narh tesbitinin ithal mallarla ilgili olduğunu göstermektedir. Zira Hz. Peygamber'den fiyatların tesbit edilmesi istenen mallar bu dönemde ithal ediliyordu. Böyle bir ortamda fiyatlara müdahale edilmesi ithalatın durmasına, mal darlığına ve karaborsaya yol açabilirdi. Bundan dolayı Hz. Peygamber fiyatların tesbitine gerek duymamış ve mal arzının artmasını teşvik etmiştir.

5. Hadîslerde araç-amaç ilişkisine dikkat edilmelidir.

Yukarıdaki ilkeyle irtibatı olsa da müstakil bir başlık altında değerlendirmeyi uygun bulduk. Bu ilke günümüzde şekil/ruh veya biçim/öz şeklinde hadîslere uygulanmaktadır. Buradan yola çıkarak "öze/ruha vurgu yapmak veya şekli esas almak" gibi çeşitli eğilimler ortaya çıkabilmektedir. En iyi yol orta yoldur. Bununla birlikte aslında her örnek kendi içinde ve yerinde değelendirilip sonra şeklin mi veya ruhun mu esas alınacağı kararlaştırılmalıdır.

Bu ilke hadîslerden yararlanmak ve mesajı aktüelleştirmek için oldukça önemlidir. Allah Resûlü'nün "Düşmana ok atınız!" emrinin veya savaş atları hazırlanması yönündeki teşviklerin bugün de aynıyla geçerli olacağını söyleyen zannederim çıkmaz. Bu örnek diğerlerine

nisbetle kolay anlaşılabilecek bir örnektir. Burada araç ve amaç ilişkisini tesbit etmek oldukça kolaydır.

Bunun bir başka misali de şudur: Hz. Peygamber'e yitik develerden sorulunca o, onların alınıp toplanılmasını yasaklayarak şöyle der: "Onlardan sana ne? Onun güçlü ayakları ve bünyesinde de suyu vardır. Sahibi buluncaya dek suyunu içer ve ağaçlardan yer." Hz. Peygamber zamanında ve Hz. Ebû Bekir'le Hz. Ömer devirlerinde bu uygulama böylece devam etti. Yani yitik develer, Resûlullah'ın emrine uyularak, kendilerini koruyabildikleri ve çölleri aşmaya dayanıklı ayakları sayesinde çöllerde yiyecek ot ve içecek su bulup, işkembelerinde depo edebildikleri sürece, sahipleri tarafından bulununcaya kadar kendi hallerine bırakılır, onları kimse alıkoymazdı. Sonra Osman İbn Affan dönemi geldi. *Muvatta'da* rivayet ettiğine göre İmam Mâlik, İbn Şihâb ez-Zührî'nin şöyle dediğini işitmiştir: "Ömer İbn Hattâb zamanında yitik develer o kadar çoğalmıştı ki, sağda solda yavrularlardı da kimse onlara dokunmazdı. Hz. Osman halife olunca bunların toplanıp ilan edilmesini, sahipleri çıkmazsa satılıp sonradan sahipleri bulunduğunda paralarının verilmesini emretti." Hz. Osman'dan sonra, durum biraz daha değişti. Şöyle ki, Hz. Ali yitik develerin, sahipleri adına korunmak üzere tutulmalarında Hz. Osman'ın fikrini kabul etmekle beraber, bunların satılarak paralarının verilmesinin, sahiplerini zarara sokabileceği görüşündeydi. Çünkü devenin bedeli bizzat devenin yerini tutamaz ve sağladığı faydayı sağlayamazdı. İşte bu yüzden Ali bin Ebî Tâlib develeri toplayarak Beytü'l-Mal tarafından bakılmalarına ve sahipleri çıkınca da teslim edilmelerine karar verdi.

Hz. Osman ve Hz. Ali'nin bu yaptıkları, Hz. Peygamber'in hükmüne muhâlefet değildi. Bilakis onlar bu emrin maksadını göz önünde bulundurmuşlardı. Çünkü insanların ahlâkı bozulmuş, hak-hukuk anlayışı zayıflamış ve birtakım kimseler harama el uzatır olmuşlardı. Böyle bir yerde yitik deve ve sığırları kendi hallerine terk etmek, onları zayi etmek ve sahiplerine bir daha dönmemelerine sebep olmak olurdu. Bu ise Hz. Peygamber'in onları toplama yasağıyla katiyyen kastetmediği bir şeydi. Binaenaleyh, bu mahzurun ortadan kaldırılması icab ediyordu.

Buraya ilâve edilebilecek hususlardan birisi de nassların, peygamberlik asrında varken daha sonraki asırlarda değişmiş olan, o döneme ait örf üzerine bina edilip edilmediğine bakılmasıdır. Böylesi bir durumda, hadîsin lafzına harfiyen bağlanmayıp, nassdan kastolunan şeye bakmamızda bir sakınca yoktur.

Hz. Peygamber'in hata ile ve şibh-i amd (kasta benzer) öldürmelerde diyeti katilin akrabaları olan âkilesine yüklemesi de zamanın sonradan değişen örfüne bağlı olan nasslardandır. Fukahadan bazıları Hz. Peygamber'in verdiği bu hükmün zâhirine tutunarak âkilenin daima katilin erkek akrabaları olması gerektiğine hükmetmişlerdir de Asr-ı Saadet'te, kişinin en büyük yardımcısı ve destekçileri erkek akrabaları olduğu için, Resûlullah'ın diyeti onlara yüklediğini göz önünde bulundurmamışlardır. Hanefîler ve diğer bazıları ise bu görüşte olan fukahaya muhâlefet ederek, Hz. Ömer'in kendi döneminde diyeti divan ehline yüklemiş olmasını delil göstermişlerdir. İbn Teymiyye, bu konuyu *Fetevâ*'sında ele almış ve şöyle demiştir: "Peygamber (s.a.v.), diyeti âkileye yüklemiştir. Âkile kişiye yardım eden ve ona destek olan kimselerdir. Resûlullah'ın (s.a.v.) devrinde, kişinin erkek akrabaları idi. Hz. Ömer (r.a.) ise kendi kendi döneminde diyeti divan ehline yükledi. Bu sebepten diyetin kime ait olacağı hususunda fukaha ihtilâf etti ve şöyle denildi: "Burada esas olan, acaba âkile; şeriatça tahdid ve tayin edilmiş belli kimseler midir? Yoksa herhangi bir tayin söz konusu olmaksızın kişinin yardımcı ve destekçileri midir?"

Fukahadan birinci görüşü esas alanlar "Diyet ancak akrabaya düşer." demişlerdir. Çünkü akrabalar, Resûlullah devrinde âkile idi. İkinci görüşü esas alanlar ise şöyle demiştir: "Yerine ve zamanına göre kişiye kimler yardım ediyor ve kolluyorlarsa âkile onlardır. Peygamber devrinde kişinin yardımcı ve arka çıkanları akrabaları idi. Bundan dolayı da âkile onlardı. Çünkü Resûlullah zamanında divan ve atiyye (maaş vs.) diye bir sistem yoktu. Hz. Ömer, kendi döneminde divan sistemini kurunca, her birliğe bağlı bulunan askerlerin akraba olmasalar dahi birbirlerine yardım edecekleri ve birbirlerini kollayacakları belliydi. Dolayısıyla âkile de onlardı." Sahîh olan bu ikinci görüştür. Yani hallerin değişmesiyle âkile olacaklar da değişir. Yoksa batıda oturan bir adam düşünün, yardımcı ve destekçileri oradadır.

Bu durumda nasıl olur da âkilesi doğuda bir memlekette oturan kimseler olabilir? Hatta belki de onun doğuda oturan akrabalarıyla hiçbir ilgisi kalmamış ve herhangi bir haberleşmesi yokken! Bir kimsenin mirasını orada bulunmayan gaib veresesi için muhafaza etmesi mümkündür. Çünkü Resûlullah, katil bir kadının diyetini asabesine, mirasını ise kocasına ve oğullarına verdirmiştir. Yani bu varis başka, âkile başka bir şeydir.

Diğer bir örnekte "Misvak, ağzı temizleyici, Rabb'ı da hoşnut edicidir." buyurulmuştur. Fakat burada kasdolunan bizzat misvağın kendisi midir yoksa bu, Arap Yarımadası'nda uygun ve kolay bir araç olması hasebiyle, Nebî'nin onlar için zor olmayan, ama hedefe ulaştıran bu aleti onlara belirtmesi midir? Bu misvağın, ağacının kolayca bulunamadığı diğer toplumlarda "diş fırçası" gibi bolca yapılması mümkün olan ve yüz milyonlarca insana yetecek başka bir aletle değişmesinde bir sakınca yoktur. Nitekim bazı fakihler buna benzer şeyler söylemişlerdir. Hanbelî fıkıh kitaplarından *Hidâyetu'r-Râğıb* müellifi şöyle der: "Dişlerin temizliğinde kullanılacak ağaç dalı; diş ve damakları yaralayıp, zarar vermeyen, kırıp kuvvetini gidermeyen misvak ağacından, kuru hurma dalından, zeytin vb. dalından olur. Ama nar, fesleğen, ılgın vb. yaralayıp-zarar veren, kırıp zayıflatan şeylerle misvaklamak ise mekruh olur. Ağaç dalından başka bir şeyle misvaklayan (temizleyen) ise sünneti yerine getirmiş olamaz." Kitabı hülâsa eden Şeyh Abdullah el- Bessam ise Nevevî'den şunu nakleder: "Ağızdaki koku vb. değişikliği giderebilecek, bez parçası, parmaklar gibi herhangi bir şeyle temizlendiğinde misvak kullanma (temizleme) hâsıl olur. Bu da, delillerin umum olmasına dayanan Ebû Hanîfe'nin görüşüdür." İşte buradan öğrenmekteyiz ki, diş fırçası veya macunun asrımızda özellikle de evde yemekten sonra misvağın yerine geçmesi mümkün olur. Yine sofra edebiyle ilgili olan tabağın, parmakların vb. yalanmasının fazileti hakkında gelen hadîsler de bu kısma girer.

Şu hadîs de bu cümledendir: "Tartı Mekkelilerin tartısıdır, ölçü ise Medînelilerin ölçüsüdür." Bu hadîs -çağdaşların dilini kullandığımızda- Nebî'nin içinde yaşadığı asra göre, Nebî'ye ait ileri görüşlü bir öğretiyi içermektedir. Bu öğretinin hedefi ise, insanların alışverişlerinde, diğer muamelelerinde, değiş-tokuşlarında kullanacakları ölçü

ve birimlerin birleştirilmesi ve bu hususta bildikleri en dakik ölçü birimlerine başvurulmasıdır. Mekkeliler ticaret ehli olduklarından, alışverişlerinde madenî paralarla muamele ediyorlardı Burada esas, okka, miskal, dirhem ve danik (1/6 dirhem) vb. birimler idi. Gayeleri ise, bu ölçülerin katlarını ve küçük birimlerini iyice korumaya yönelikti. Dolayısıyla onların bu ayarlarının, tartışma anında hüküm verilirken kendisine başvuracakları bir ölçü ve itimad edilen ayarlar olmasında şaşılacak bir şey yoktur. İşte bu esas üzerine "tartının Mekkelilerin tartısı" olduğunu kabul eden bir hadîs geldi. Medîneliler ise ekip-diken ziraatçiler, hububat ve meyve sahipleri olduklarından ürünlerini, hurma ve üzümlerini pazarlamadaki ihtiyaçlarından dolayı müdd, sa' ve başka ölçüleri iyi tutmaya özen gösterdiler. Dolayısıyla Resûlullah'ın onların ölçüsünü birim olarak esas almasında yine şaşılacak bir şey yoktur. Burada belirtmek istediğimiz şey ise; hadîs-i şerifin Mekkelilerin tartısını ve Medînelilerin ölçüsünü tayinin, zaman-mekân ve halin değişmesiyle değişebilen vesileler babından olduğudur. Yoksa o, üzerinde durulup asla geçilmeyen taabbudî bir emir değildir. Hadîsin hedefine gelince, basiret sahibine gizli kalmayacağı gibi, o; yukarıda da zikrettiğimiz üzere, bu sahada insanların, bildikleri en ince ölçülere varıncaya dek ölçülerini birleştirmeleridir. Bunun içindir ki bugün Müslüman, kilogramı, onun küçük birimleri ile katlarında ondalık ölçüleri kullanmada herhangi bir güçlükle karşılaşmıyor. Çünkü bu, hem dakikliğiyle, hem de hesap kolaylığıyla diğerlerinden farklılık arz etmektedir. Bu ise hiçbir halde hadîse muhâlefet sayılmaz. Bundan dolayı çağdaş Müslümanlar birçok ülkede kg. birimleri kullanmakta ve kimse de buna karşı çıkmamaktadır.

Bu kısma girebilecek haberlerden birisi de şu sahih ve meşhur hadîste gelen: "Hilâli gördüğünüzde oruç tutunuz, onu gördüğünüzde orucu bırakınız (bayram ediniz). Şayet hava bulutlu olursa onu takdir ediniz." Bir başka lafızda ise "Eğer size kapalı gelirse Şaban ayının sayısını otuza tamamlayınız." şeklindeki Nebevî buyruktur. Burada fakih şöyle söyleyebilir: "Hadîs-i şerif bir hedefe işaret etmiş ve bir vesile tayin etmiştir." Hadîsteki hedefe gelince, o gayet açık olup, ramazan ayının tamammda oruç tutulması, ondan bir gün dahi olsa zayi edilmemesi veya şaban ya da şevval ayları gibi ramazandan başka aylardan birinde oruç tutulmuş olunmamasıdır. Ki bu da, insanların ço-

ğu için mümkün olan ve dinlerinde onları herhangi bir meşakkat ve güçlüğe sokmayan, aya girilip o aydan çıkıldığını kolayca öğrenebilecekleri bir vesile ile ispatlamak sûretiyle olur. Hilâlin gözle gözlenmesi o asırda insanların geneli için yapılabilen kolay bir vesile olduğu için hadîs-i şerif onlara bunu tayin etmiştir. Eğer astronomik hesap gibi başka bir vesile ile sorumlu kılsaydı; ümmet o zaman yazma ve hesap bilmeyen ümmî bir toplum olduğundan işleri zorlaşacaktı. Halbuki Allah, Resûlullah'ın ümmetine kolaylığı istiyor, zorluğu istemiyordu. Nitekim Nebî kendisinden bahsederek şöyle buyuruyordu: "Allah beni öğretici ve kolaylaştırıcı olarak gönderdi. Zora düşürücü olarak göndermedi." Beşer ilminin, kendisini aya yükseltip, ayın sathına inmesini ve onun yüzünde dolaşmasını onun taş ve topraklarından örnekler almasını mümkün kılacak kadar ileri bir seviyeye ulaştıktan sonra ve İslâm ümmeti içerisinde de uzay, jeoloji ve feza sahalarında dünya çapında ihtisas sahibi âlim ve bilginler varolduktan sonra, hadîsin hedefini daha iyi gerçekleştirecek, ayın girişini tesbitte, hata, yanılma ve yalan ihtimalinden daha uzak başka bir vesile bulunmuşsa, -haddi zatında kastedilen hedef olmadığı halde- hükmü, niçin sadece hilâlin görünmesi şeklindeki vesile üzerinde donduralım da hadîsin istemiş olduğu hedeften gafil kalalım? Hadîs, ayın girişini, ümmetin seviyesi için mümkün ve kolay bir vesile olması hasebiyle, bir veya iki kişinin çıplak gözle gördüklerini iddia ettikleri haberleriyle sabit kılarken; hata, vehm ve yalanın girmediği bu vesilenin reddedilmesi nasıl tasavvur edilebilir? Öyle bir vesile ki yakîn ve katiyyet derecesine ulaşmıştır.

6. Hadîsleri anlamada hakikat-mecaz ilişkisine dikkat edilmelidir.

Mecâz olan bir ifadenin hakikat; hakikat olan bir ifadenin mecâz telakki edilmesi bazen telafi edilmez hatalara sürükleyebilmektedir. Onun için bu ilişkiye dikkat etmek ve bunu sağlıklı bir şekilde değerlendirmek gerekir. Örneklerle konuyu açalım.

Sıcaklığın şiddetinin cehennemin kaynamasından olması: Bunun mecâzu't-teşbih olduğunu söylemek mümkündür. Buna göre mana "O, sıcaklıkta cehennem ateşi gibidir." şeklinde olur.

Sabaha kadar uyuyup kalkmayan adamın kulağına şeytanın bevletmesi: Bu durum şöyle yorumlanmıştır:

a. Bu, uyuyup da namaza kalkmayanın kulaklarını, şeytanın örtmesinden kinâyedir.

b. Bu şekilde adamın uykusunun ağırlığı sebebiyle kendisini namazdan gafil hale getirmesi, kulağına bevledilen ve işitme duyusu bozulan kimsenin haline benzetilmiştir.

Hummanın cehennem kaynamasından olması: Burada hummanın sıcaklığı cehennemin sıcaklığına benzetilmiştir.

Hz. Peygamber'in eviyle minberi arasının cennet bahçelerinden bir bahçe olması: Şârihler burada üç şeyin kastedilebileceğini belirtir:

a. Hakikattir. Bu yer aynıyla cennete intikal eder.

b. Mecâzdır, yani orada yapılan ibadet cennete götürür. Dolayısıyla bu ifade ibadete teşvik olur.

c. Teşbîhtir. Orası cennet bahçesi gibidir.

Nil ve Fırat nehirlerinin cennetten çıkması: İbn Hacer, hakikaten bu nehirlerin cennetten çıktığını söyleyenlerin yanı sıra bu nehirlerin cennetten çıkmalarının manasının, çok tatlılık, güzellik ve bereketlilik gibi özelliklerinden dolayı cennete benzetilmesi olduğunu söyleyenlerin de bulunduğunu ifade etmiştir.

7. Gerektiği yerde hadîslerin ta'lîl edilmesine dikkat edilmelidir.

Hadîslerdeki illetin tesbiti hükmü de etkilemektedir. Onun için illetin tesbiti oldukça önemlidir. Birkaç örnekle konuyu açalım.

Buhârî'nin tahric ettiğine göre İbn Mes'ûd şöyle demiştir: "Peygamber helaya gitti ve bana kendisine üç taş getirmemi emretti. Ben iki taş buldum. Üçüncü taşı aradım, fakat bulamadım." (Vudu', 21)

İbn Hacer, Şâfi'î, Ahmed b. Hanbel ve ashâbu'l-hadîsin hadîsin ifade ettiği şeyi temizlikte üç taşın gerekliliğini kabul ettiklerini belirtmiştir. Yani bunlar temizliği gözetmekle beraber, taşların üçten az ol-

mamasını şart koştular. Onlarla temizlik hâsıl olmadığında ise, hâsıl oluncaya kadar taşlar arttırılır. Hattâbî de, murâd sadece temizlik olsaydı, sayı şart koşmanın faydasız olduğunu ifade etmiştir. Buna karşılık Aynî, hadîste üç taşın kullanılmasının vücûbiyet için değil, ihtiyat için olduğunu kabul etmiştir. Temizlik bir taşla da, iki taşla da olur. Hadîsin zâhiri metrûktur. Çünkü üç taraflı bir taşla istinca edilse, icmâ ile caizdir. Yine "iki taş buldum" sözünde de denilen şeye delil vardır. Aksi takdirde üçüncüsü şart olsaydı, Hz. Peygamber onu isterdi. Burada görüldüğü gibi Aynî, İbn Hacer'e karşı hadîsi illetleyerek anlamada daha isabetli olduğu görülmektedir.

Ebû Beşîr el-Ensârî'nin naklettiğine göre, bir sefer esnasında Resûlullah, Zeyd b. Hârise'yi elçi olarak gönderdi de, hiç bir devenin boynunda ok yayı kirişinden yapılmış gerdanlık kalmasın; muhakkak kesilip koparılsın diye ilan ettirdi." (Cihâd, 139) Her iki şârihe göre "ok yayı kirişi" ile ne kastedildiği konusunda üç görüş vardır:

a. Câhiliyede bu fiil göz değmemesi için yapılırdı. Hz. Peygamber bunların hemen koparılıp atılmasını emretmekle, bu tür hurafelerin Allah'ın takdirinden hiç bir şeyi değiştiremiyeceğini bildirmiş oluyor.

b. Hayvan gezip dolaşırken bu tasma ile boğulmasın, eziyet görmesin; nefes alıp vermede güçlük çekmesin ve hareket etmede çevikliğe mani olmasın diye böyle emretmiştir.

c. Halkın bu takılan gerdanlıklara çan takma alışkanlığı vardır. Buhârî'nin tercemesi buna delâlet etmektedir. Dolayısıyla çan sesinin ordunun hareketinden düşmanın haberdar olmaması için bu şekilde emretmiştir.

Meselâ Hayber fethinde Hz. Peygamber'in nidacısı, şüphesiz Allah ve Resûlü sizleri eşek eti yemekten nehyediyor, diye çağrı yapmıştır. (Cihâd, 130) Aynî nehyin sebebi hakkındaki görüşlerin farklılık arz ettiğini belirtir:

a. Müslim, Enes'ten şunu nakleder: Eşek necistir.

b. İbn Mes'ûd'a göre Hz. Peygamber ondan, yük taşıyıcısı olduğu için nehyetti. İbn Ömer'e göre ise nehyin sebebi insanların ona ihtiyaç duymasıydı.

c. İbn Mâce'nin İbn Ebî Evfa'dan naklettiğine göre, Resûlullah pislik yiyen hayvan (cellâle) olduğu için onu nehyetti.

d. Eşek, ganimet olarak alındıktan sonra beşte biri (hums) taksim edilmediği için ondan nehyetti. Aynî bu ta'lîllerden ilkini tercih eder.

Hz. Peygamber, beş nevi hayvan vardır ki, bunları öldüren kimse üzerine günah olmadığını belirtmiştir. O hayvanlar da karga, çaylak, fare, akrep ve yırtıcı köpektir. (Cezâu's-sayd, 7) İbn Hacer'e göre cumhur, bu beş şeyin dışındakilerin bu hükme ilhak edilmesi gerektiğini kabul etmiştir. Ancak illeti tesbitte ihtilâf ettiler. Eziyet verici veya eti yenilmeyen hayvan olduklarından dolayı öldürülmelerine izin verilmiştir. İbn Hacer, Hanefîlerin ilhak hükmüne muhâlefet ettiklerini belirterek onlara şöyle cevap verildiğini söyler: "Bu beş şeyde mana (illet) ortaya çıkmıştır. O da tabiatlarında eziyet vermenin veya şiddetli saldırganlığın olmasıdır." Aynî ise, Hz. Peygamber'in Haram'da ve ihramlıyken öldürülecek beş hayvanı özellikle belirttiğini ifade eder. Ona göre bu, beş şeyin dışındakilerinin hükmünün beş şeyin hükmünden farklı olduğuna delâlet eder. Aksi takdirde bu beş şeyi özellikle zikretmenin bir anlamı kalmazdı.

Buhârî cenaze için ayağa kalkmakla ilgili hadîsler nakleder. Onlarda ayağa kalkmanın sebebi olarak "Bu da bir insan değil mi?" ifadesi zikredilmektedir. İbn Hacer ve Aynî, bu ta'lîlin yanında başka rivayetlerde "Şüphesiz ölüm, korkulan bir şeydir." ve "Biz ancak melekler için kalktık." şeklinde ta'lîllerin yer aldığını; bu ta'lîllerin hiçbirinin birbirine muarız olmadıklarını belirtirler.

Buhârî, Ebû Bekre Nufey b. el-Hâris'den şunu nakleder: "Biz Resûlullah'ın yanında idik. Derken güneş tutuldu. Peygamber ridasını ardından sürükleyerek mescide girdi. Biz de girdik. Bize, güneş siyahlıktan sıyrılıncaya kadar iki rekat namaz kıldırdı. Sonra 'Şüphesiz güneş ile ay hiçbir kimsenin ölümünden dolayı tutulmaz. Siz bunların böyle tutulduklarını gördüğünüzde başınıza gelen bu hal açılıncaya kadar namaz kılın ve dua edin.' buyurdu." Aynî, hadîste güneş tutulması namazının cemâatle kılındığı gibi Ay tutulması namazının da cemâatle kılınmasına delâlet olduğunu söyler. Bu görüşü Şâfi'î, İbn Hanbel ve ehl-i hadîs kabul etmiştir. Aynî'ye göre Ebû Hanîfe, onun

cemâatle kılınmayacağını söylememiştir. Ebû Hanîfe, onun sünnet olmayıp caiz olduğunu belirtmiştir. Aynî, bunun sebebinin belde sakinlerini geceleyin toplamanın zorluğu olduğunu ifade eder. Buna benzerlik arzeden bir görüşü de Muhalleb ileri sürer: "Resûlullah, alemlere rahmet olduğu için geceleyin insanların evi boş kalır da hırsızlık vaki olur diye onu terk etmiş olması mümkündür."

SÜNNETİ İNKÂRIN DELİLLERİ

SORU 34: Sünneti inkâr için hangi deliller ileri sürülmektedir? Bunlar isabetli midir?

Sünneti inkâr edenlerin ileri sürdükleri deliller esasen dörttür. Bunları şu şekilde belirlemek ve cevaplamak mümkündür.

1. "Din kat'î olmalıdır. Sünnet ise zannîdir. Kur'ân'da ise zan ve şüphe yoktur. Allah 'Bu kitapta asla şüphe yoktur.' buyurmaktadır. Ayrıca Kur'ân zanna uymayı da yasaklamıştır."

Burada epey bir mesele iç içe sokulmuştur. Belli ki kat'îlikten tevâtür kastedilmektedir. Buna göre Kur'ân mütevatirdir ve sübûtu kat'îdir. Sünnet ise âhâd haberdir ve sübûtu zannîdir. Buraya kadar doğrudur. Bundan sonra gelen hüküm cümleleri ise oldukça problemlidir. Sünnet zannî olduğu için Kur'ân ona uymayı aslında yasaklar. İşte bu noktada her zan (kastettiğimiz galib zandır) ifade edenin uyulmaması gereken şey olduğu tesbiti sorgulanmalıdır. Bir kere Kur'ân'ın yasakladığı zan hakikat karşısında, kesin bilgi, vahiy karşısındaki zandır. Bu zan hakikat karşısında hiçbir şey ifade etmez. Dolayısıyla iman ve tevhîd konularında zannın yeri yoktur. Diğer taraftan Kur'ân'ın sübût yönünden kat'î olduğu söylenebilirse de delâlet bakımından her zaman kat'î değildir. Bazı ayetlerin delâleti zannî olabilir. Ayetin zannî olması muhtemel birkaç anlamının bulunduğu manasına gelir. Bu itibarla onun muhtemel manalarından birisi tercih edilip uygulanırsa bu uygulamanın zannî olduğu, dolayısıyla bâtıl olduğuna hemen karar verilemez. O halde delâleti zannî de olsa biz naslara uymakla mükellefiz. Bir şekilde nasları anlamada gayret sarfetmeli, yani ictihâd etmeli, ardından oluşan galip zanna göre amel etmeliyiz.

İmam Şâfi'î'inin bu meselede ortaya koyduğu bir akıl yürütme vardır ki oldukça aydınlatıcıdır. Ona göre kat'î bir delille haram olan şey zannî bir delille mübah olabilir mi? Olabilir. Eğer mahkemede iki şahit birinin bir adam öldürdüğünü söylerse o kişiye kısas uygulanır. Adam öldürmek kat'î delillerle haramdır. İki şâhidin şahitliği ise zannî bir durumu ifade eder. Zira bunların yalan veya yanlış şahitlik etmeleri muhtemeldir. O halde niçin bu şahitliği kabul edip haram olan bir şeyi mübaha çeviriyoruz? Çünkü iki kişinin şahtitliğini kabul etmeyi Allah emretmektedir. Bunun gibi haber-i vâhid de olsa, bunları nakleden râvîlerin yalan veya yanlışlık yapma ihtimali de olsa, Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarına uymakla mükellefiz. Çünkü ona uymayı bize Allah emretmektedir.

2. "En'am Sûresi 38. ayetinde Allah, "Biz Kitab'da hiçbir şeyi eksik bırakmadık." buyurmaktadır. Dolayısıyla sünnete ihtiyaç yoktur.

Bu ayeti okuyanlar Hz. Peygamber'e itaatle ve ona beyan yetkisinin verilmesiyle ilgili ayetleri de okumalıdır. Bu ayetleri okuyan sahâbe şeksiz Hz. Peygamber'e uymuş, ilk ayete dayanarak Hz. Peygamber'e uymayı reddetmemiştir. O halde En'am Sûresi'nin ayeti doğru anlaşılmalıdır. Bir kere ayet sünnete uymamakla ilgili olarak inmemiştir. Ayrıca bu ayeti mutlak olarak alırsak iki şeyle çelişir. Biri akılla. Akıl her şeyin Kur'ân'da olmadığına hükmeder. İkincisi Kur'ân'la. Kur'ân'da "Bilmiyorsanız zikir ehline sorun." ayeti geçmektedir. Demek ki, her şey Kur'ân'da yoktur. O halde burada maksat -bazı cüz'î meseleler olsa da- Kur'ân'da her şeyin değil, esasen genel ilkelerin ve temel prensiplerin bulunduğudur. Diğer taraftan hiçbir şeyi eksik bırakmadık derken kastedilen; iman, tevhîd ve nübüvvet konularıdır. Son olarak kitapta hiçbir şey eksik değilse, kitaptan Levh-i Mahfûz'u anlamak da mümkündür. Orada gerçekten her şey kayıtlıdır. Hangi ihtimal olursa olsun ayet kesinlikle sünnete uymamakla ilgi değildir.

3. "Tek bir vahiy vardır. O da Kur'ân vahyidir. Allah vahyedecekse onu Kur'ân'ına alır. Başka türlü neden vahyetsin?!"

Bu anlayış Allah'ın elçileriyle tek bir şekilde konuşması gerektiğinden yola çıkıyor. Bir anlamda Allah'ı tek bir şekilde konuşmaya,

iletişim kurmaya icbar ediyor. Allah'ın nasıl konuşacağına biz nasıl karar verebiliriz? Onu nasıl icbar edebiliriz?! Şûrâ Sûresi'nin 51. ayetinde Allah insanlarla üç türlü konuşabileceğini buyurmuyor mu? Sünnet-vahiy ilişkisinin sorulduğu bölümde detaylı bilgiler verdik. Oraya bakılmalıdır. Ancak burada Allah'ın elçisiyle Kur'ân dışında iletişim kurabileceğine Kur'ân'dan bir örnek vermek istiyorum. Meşhur kıble meselesinde Allah şöyle buyurur: "Biz, senin yüzünü çok defa göğe doğru çevirip- durduğunu görüyoruz. Şimdi elbette senin hoşnut olacağın kıbleye çevireceğiz. Artık yüzünü Mescid-i Haram yönüne çevir. Her nerede bulunursanız, yüzünüzü onun yönüne çevirin. Şüphesiz, kendilerine kitap verilenler, tartışmasız bunun Rablerinden bir gerçek (hak) olduğunu elbette bilirler. Allah, yaptıklarınızdan gafil değildir." (Bakara, 144) Hz. Peygamber önceleri Mescid-i Aksa'ya doğru namaz kılıyordu. Peki Mescid-i Aksa'ya dönmekle ilgili bir emir Kur'ân'da var mıdır? Yoktur. O halde Hz. Peygamber bu emri nereden almıştır? Burada akla "İctihadla oraya dönmüş olabilir." şeklinde bir düşünce gelebilir. Bu, ihtimal dışıdır. Şayet ictihâdla oraya dönmüşse, ictihâdla Mescid-i Haram'a da dönebilirdi. Oysa "Yüzünü göğe doğru çevirip durmaktadır." Yani Mescid-i Haram'a dönmeyi istemekte, ama dönememektedir. O halde Mescid-i Aksa'ya dönüşü de kendiliğinden olmamıştır. Sadece bu örnek bile Allah'ın Kur'ân dışında kalbe ilkā etmek sûretiyle Hz. Peygamber'e ileti gönderdiğini ortaya koymaktadır.

4. "Hadîsler de Kur'ân gibi uyulması gereken şeyler olsaydı, onlar da Kur'ân gibi yazılırdı. Hz. Peygamber Kur'ân'dan başka şeylerin yazılmasını yasaklamıştır. Bu da uyulması gerekenin Kur'ân olduğunu gösterir."

İlginçtir! Bu örnekte sünnete uymayı reddetmek için hadîslerden delil getirilmiştir. Bu çifte standartlık bir yana Hz. Peygamber'in kendisinden Kur'ân dışında bir şey yazılmasını yasakladığına dair ifadeler doğrudur. Ancak bunun yanında Hz. Peygamber döneminde hadîslerin yazıldığı, Allah Resûlü'nün buna izin verdiği vakıası da dikkate alınmalıdır. Bir delili alıp diğerlerini görmezlikten gelmek ilmî bir tutum olamaz. Mesele bu iki grup delilden birinin tercih etmek olursa kesinlikle hadîslerin yazıldığına dair hadîsleri

tercih etmek gerekecektir. Çünkü bu hadîsler oldukça fazla ve çeşitlidir. Oysa yasak hadîsi bir sahâbîden nakledilmiştir. Hal böyle olsa da ilmî olan tavır her iki grup hadîsi anlamaya çalışmaktır. Acaba yasak hadîsindeki yasaklık mutlak mıdır? İzin verildiğine göre mutlak değildir. O halde yasaktan ne kastedilmiştir? Bu konuda çeşitli te'viller ileri sürülmüştür. İzin hadîsleri yasak hadîsini neshetmiştir. Bu durumda Allah Resûlü'nün bir dönem de olsa sözlerini yasakladığı anlamı çıkar ki isabetli değildir. Abdullah b. Amr gibi yazı bilenlere yazma izni vermiştir. Abdullah'ın dışında da yazı yazanlar olmuştur. İzin neden bir kişiye has olsun ki! Aynı anda hem yasağın hem de iznin bir gerekçesi olmalıdır. Büyük ihtimalle Hz. Peygamber, Kur'ân sahifeleriyle karışmasın diye sözlerinin Kur'ân sahifelerinin kenarına yazılmasını yasaklamıştır. O dönem Kur'ân'ın muhafazasına büyük ihtimam gösteriliyor, her türlü tedbir alınıyordu. Belli ki, vahiy kâtibleri veya özel mushafı olanlar yazdıkları Kur'ân sahifelerinin kenarına Hz. Peygamber'den duydukları bazı şeyleri hemen not ediyorlardı. Bunun ileride sıkıntılara yol açabileceğini düşünen Allah Resûlü buna mani olmak istemiştir. Bunun dışında dileyen, yazabilen onun sözlerini istediği yere kaydedebilecektir.

Son olarak şunu sormak gerekir: Bir şeyin delil olması yazılı olmasına mı bağlıdır? Yazılı olmayan şeyler delil olmaz mı? Bir şeyin delil olma şartı yazı olamaz. Zira sözü yazan adil biri değilse o sözün yazılması bir mana ifade etmez. Diğer taraftan mesela namazı ele alalım. Bütün şartlarıyla birlikte Resûlullah'ın bunu yazdırdığına dair bir bilgiye sahip değiliz. Şimdi namaz kılmayacak mıyız? Allah Resûlü "Beni nasıl görüyorsanız öylece kılınız." demiştir. Namaz nesilden nesile böyle aktarılmıştır. Ne olacak şimdi?! Yine Kur'ân naklinde de birinci derecede ezberde olana itibar edilmiştir. Acaba Kur'ân sırf yazıldığı için mi bizler için delil oluyor, yoksa yüz binler nesilden nesile onu ezberden naklettiği için mi? O dönemin yazı çeşidini düşündüğümüzde gerçekten zorlukları var, onun için gelişmiş ve (nokta ve hareke açısından) nisbeten değişmiştir. Elbette yazı çok önemli bir takviye unsurudur; ancak birinci derecede Kur'ân'ı muhafaza eden ezberdir.

SÜNNETİN BAĞLAYICILIĞI

SORU 35: Hz. Peygamber'in her davranışı bağlayıcı mıdır?

Bugün bağlayıcılık dediğimizde iki şey akla gelmektedir:

a. İlk olarak söylemek gerekirse "bağlayıcılık" ifadesi farz ve vâcib anlamında kullanılmaktadır. Dolayısıyla "Hz. Peygamber'in her davranışı bağlayıcı mıdır?" diye sorulduğunda bundan her davranışın farz veya vâcib mi olduğu kastedilmektedir. Bir davranışın bağlayıcı olmaması da onun "sünnet, mendub, müstehab, nafile" olduğu anlamına gelmektedir.

b. İkincisi ise bağlayıcılık tabirinin vahiy ile alâkalı olmasıdır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in bir sözünün veya davranışının bağlayıcı olduğunu ifade etmek onun vahye dayandığını; bağlayıcı olmadığını ifade etmek ise Allah Resûlü'nün onu beşer gereği yaptığını söylemekle eş değerdir.

Buna göre Hz. Peygamber'in her bir sözü veya davranışı bağlayıcılık açısından aynı konumda olmayacaktır. Onun farz veya vâcib olarak yaptığı şeyler olduğu gibi beşer gereği yaptığı, toplumun örfü gereği uyguladığı davranışları da vardır. Bundan olacak ki, tarih içerisinde tâ öteden beri Hz. Peygamber'in tasarruflarına yönelik tasnifler yapılmıştır. İkili, üçlü, dörtlü tasniflerin yanı sıra son olarak Tahir b. Aşur tarafından on ikili bir tasnif yapılarak meselenin ehemmiyeti ortaya konulmuştur. Biz derli toplu olması açısından kısaca Şah Veliyyullah'ın tasnifine işaret etmek istiyoruz:

Şah Veliyyullah'a göre, Hz. Peygamber'den rivayet edilen ve hadîs kitaplarında tedvîn edilen hadîsler iki türlüdür:

a. Risaletin tebliği ile ilgili olanlar: Bu konuda Allah, "Resûl size neyi verdiyse onu alın, sizi neyden nehyettiyse ondan kaçının" (Haşr, 7) buyurmuştur.

Bu bölüme şu konular dahildir:

I. Ahiret ile, melekût alemiyle alâkalı bilgilerin hepsi vahye dayalıdır.

II. İbadetlerin yapılış tarzıyla ilgili gelen hadîsler de vahiy cümlesindendir.

III. İrtifakların (yani sosyal ve beşerî ihtiyaçların karşılanması yollarının) zabt u rabtına yönelik hadîsler de vahiydir. Ancak bunların bir kısmı vahye, bir kısmı ise ictihâda dayalıdır. Hz. Peygamber'in ictihâdı ise vahiy mesabesindedir. Çünkü Allah onu ictihâdında hatalı kalmaktan korumuştur.

IV. Hz. Peygamber'in zamanını ve sınırlarını belirlemediği genel hükümler ile mutlak maslahatlar da risâleti tebliğ yoluyla varid olanlar cümlesindendir. Güzel huyları ve zıtlarını belirlemesi böyledir. Çoğu kez bu tür sünnetlerin dayanağı ictihâdtır. Yani Allah ona irtifaklarla ilgili kıstasları öğretmiş, o da onlardan bu tür hikmetleri/hükümleri çıkararak birtakım küllî kaideler ortaya koymuştur.

V. Faziletli ameller ve bunları yapanlarla ilgili menkıbeler. Bunlardan bir kısmı vahye, bir kısmı ise ictihâda dayalıdır.

b. Risalet görevinin tebliği kabilinden olmayanlar: Bu konuda Resûlullah "Ben de nihayet bir beşerim. Size dininizle ilgili bir şey emrettiğimde onu alın; size kendi görüşümden bir şey emrettiğimde ben de nihayet bir beşerim." buyurmuştur. Hurma aşılaması ile ilgili sözü de şöyledir: "Şüphesiz ben bir tahminde bulunmuştum. Fakat ben size Allah'tan bir şey bildirirsem onu alın; çünkü ben asla Allah adına yalan söylemem." (Müslim, Fezâil, 139)

Bu bölüme şu konular dahildir:

I. Tıbla ilgili hadîsler. Burada konuya kısaca temas etmek gerekir. Öyle anlaşılıyor ki, Şah Veliyyullah tıbla ilgili hadîsleri vahiy ürünü saymamaktadır. Konu oldukça tartışmalıdır. Tıpla ilgili hadîslerin hepsini vahiy mahsulu kabul edenler olduğu gibi onları tamamen dünyevî ve tecrübî alan olarak görenler de vardır. Oysa orta yol tafsil etmektir. Bu tür hadîslerin içlerinde vahiy ürünü veya tecrübe ürünü olanlar vardır. Şöyle bir tasnif yapamaz mıyız?

a. Tıbla ilgili genel hükümler vahiy cümlesindendir. Tedavi olmakla, haram unsurlarla tedaviden nehiyle alâkalı hadîsler böyledir.

b. O dönemin tıb tecrübesinde bulunan hususlar vahiy değildir. Dağlamakla, deve bevlini tedavide kullanmakla ilgili hadîsler böyledir. Ancak bunlar içinde şüpheli durumlar da olabilir. Çörek otunun her derde deva olması, acve hurması, ud-i hindî, ismid denilen sürme taşı gibi.. Bu, tecrübeyle mi vahiyle mi bilinmektdir? Burada şöyle bir yaklaşımdan bahsedilebilir: Şayet bunlarla ilgili Arap tıb tecrübesine dair bir bilgi varsa onların tecrübî olduğu söylenebilir. Aksi takdirde bunlar da vahiy ürünü demektir. Zira hiçbir bilgi ve tecrübe yokken Allah Resûlü, bunların faydasını nereden bilecektir? Ancak buna şöyle itiraz etmek mümkündür: Arap tıbbıyla ilgili her bilgi bize nakledilmemiş olabilir. Ayrıca Allah Resûlü'nün bitkilerin faydasıyla alâkalı bir şeyi bize söylemesi için vahye gerek var mıdır? Bitkilerin faydası tecrübî bir iştir, bunun vahiyle alâkası yoktur. Bu, doğrudur. Böyle durumlarda tıbla ilgili tavsiyelerin vahiyle irtibatını kurmanın tek yolu her halde şu olur: O dönemde bu bitkilerin hiçbir özelliği bilinmemektedir. Allah Resûlü de bunları tecrübe etmemiştir. İnsanların da bunlara ihtiyacı vardır. Dolayısıyla Allah'ın bu tür bilgileri Resûlü'ne iletmesinde şaşılacak bir şey olmamalıdır.

c. O dönemin tıb tecrübesinde bulunmayan hadîsler de vahiy cümlesinden sayılmalıdır. Sinek hadîsi gibi... Şayet böyle bir uygulamanın Arap tıp tecrübesinde olduğu tesbit edilebilirse Allah Resûlü'nün onu uyguladığı söylenebilecektir. Ancak böyle bir bilgi elimizde yoktur. Bu durumda bunun akılla veya tecrübeyle bilindiği söylenemeyeceğine göre bunun vahiy ürünü olduğunu söylemekten başka yol yoktur. Bunun vahiy ürünü olduğunu söylemeye mani bir ihtimalden bahsedilebilir. Günümüz tıbbı "kesin" olarak sineğin kanatlarında böyle bir özelliğin olmadığını ispat ederse o zaman hadîsin vahiyle değil, o dönemin örfüyle, tarihiyle, toplumsal şartlarıyla izahı zarûret haline gelir. Ancak şu kadarını söyleyelim ki, bazı tıbbî çalışmalar hadîsi te'yid eder niteliktedir. Bunları ifade ettikten sonra Şah Veliyyullah'ın tasnifine devam edelim:

II. "Siz, siyah ve alnı beyaz ata bakınız!" türünden hadîsler. Bunların dayanağı tecrübedir.

III. Hz. Peygamber'in ibadet niyeti olmaksızın âdet kabilinden, bir kasıt bulundurmaksızın gelişi güzel yaptığı şeyler. Buna örnek verilmemiştir.

IV. Folklor kabilinden olup kavminin anlatageldikleri şeyleri zikretmesi. Ümmü Zer hadîsi (on bir kadının toplanıp her birinin kocasının özelliklerinden bahsetmesi), Hurafa hadîsi (Uzre'den cinlerin kaçırdığı bir adamın adıdır. Gördüğü hayret verici şeyleri anlatırdı. İnsanlar onu yalanladı ve zamanla taaccübü gerektiren ve yalanlanılan haberleri ifade etmede darb-ı mesel olarak kullanılır olmuştur.) böyledir.

V. O güne hâs bazı cüz'î maslahatın kastına yönelik olan, ümmetin tamamı için bağlayıcı olmayan sünnet. Devlet başkanı sıfatıyla ordunun techizatı ve benzeri husular böyledir. "Kim savaşta birini öldürürse üzerindeki ona aittir." hadîsi buna örnektir.

VI. Özel hüküm ve kazası: Resûlullah bu konuda beyyine ve (olmaması halinde de) yeminlere tabi idi. (Dolayısıyla verdiği hükümler şahsa ve olaya özel olur). (Bkz. *Huccetullâhi'l-bâliğa*, I, 471-472)

Görüldüğü gibi Şah Veliyyullah, geçmişte ulemanın yaptığını biraz daha genişletmiş, bazı farklı şeyleri ona dahil etmiştir. Mesela Karafî'nin tasnifi tebliğ, fetvâ, kaza ve imâmet şeklindedir. İlk ikisi bağlayıcı, son ikisi bağlayıcı değildir. Şah Veliyyullah'm taksiminde risaleti tebliğ kabilinden olanlar tamamen tebliğ ve fetvâ kısmına girer. Tıb ve folklor kabilinden şeyleri dışarıda bırakırsak, diğer hususlar da kazâ ve imâmet kısmıyla ilgilidir. Dediğimiz gibi bu taksimler mutlak değildir. Zamanın ihtiyaçlarına göre farklı tasnifler yapmak da mümkündür.

Burada H. Karaman'ın görüşlerine de değinmek faydalı olacaktır. Hurma aşılamayla ilgili rivayetten yola çıkan H. Karaman'a, göre mezkûr hadîs, bir yandan Allah Resûlü'nün bütün davranışlarının

vahye dayanmadığını ortaya koyarken, diğer yandan bağlayıcı olan ve olmayan davranışlarını birbirinden ayırma konusunda bir ölçü de getirmektedir: "Dine ait olan bağlayıcı, dünyaya ait olan bağlayıcı değil." Hz. Peygamber'in (sav) özellik ve selâhiyetlerini açıklayan âyet ve hadîsler ile sahâbe uygulaması birlikte değerlendirilince "dünyaya ait söz ve davranışlarını" da ikiye ayırmak gerekmektedir. a) Müsbet ilimlerin, teknik ve teknolojinin araştırma, çözme ve geliştirme sahasına giren konular. b) İnsanların ferd ve toplum halinde eğitilip yönetilme ve yönlendirilme sahasına giren konular. Bunlardan birincisi hadîste kastedilen "dünya işleriniz" sahasıdır ve bu konularda Allah Resûlü'nün söyledikleri genellikle şahsî tecrübe ve düşüncesine dayanır, bağlayıcı değildir. İkincisi siyaset, hukuk, ekonomi, sosyal kurumlar, eğitim... ile ilgili sahadır; Allah Resûlü'nün bu sahaya giren söz ve davranışları genellikle dine dahildir ve bağlayıcıdır (çünkü ya vahye dayanmakta, yahut da -ictihâda dayansa bile- vahyin sözlü veya sükût şeklinde tasdikinden geçmiş bulunmaktadır.). Bu konulara ait bulunduğu halde bağlayıcı olmayan davranışları da vardır; bunların nelerden ibaret olduğu ve diğerlerinden nasıl ayrılacağı konusu, bu yazının asıl konusudur ve aşağıda ele alınacaktır. (Bkz. "Bağlayıcılık Bakımından Resûlüllâh'ın (sav) Davranışları", *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı* içinde, s. 130)

Burada şu kadarını söylemek gerekir ki, Hz. Peygamber'in tasarruflarını hurma aşılama rivayetinden yola çıkarak "dine ait olan-dünyaya ait olan" diye ikiye ayırmak bazı sıkıntıları da beraberinde getirebilir. Bu söylemi "din-dünya ayırımı" şeklinde kullananlar olabilir. Doğrusu buna mahal vermemek gerekir. Bugün din-dünya ayrımını savunanların anladığı şekilde bir tasnif İslâm düşünce ve geleneğinde bulunmamaktadır. Böyle seküler bir anlayışın bulunması da mümkün görünmemektedir. H. Karaman'ın böyle düşündüğü elbette söylenemez. Zira dünyevî konulardan sayılabilecek siyaset, ekonomi, hukuk gibi meselelere dair hadîsleri bağlayıcı kabul etmiştir. Bu durumda din-dünya ayrımından ziyade Arap dünyasında sıklıkla kullanılan "teşri'î ve teşri'î olmayan hükümler" ya da daha da güzeli Şah Veliyyullah'ın yaptığı gibi "Risaleti tebliğ kabilinden olan-olmayan sünnetler." şeklindeki taksimler daha isabetli gözükmektedir.

CERH VE TA'DÎLİN ÖZNELLİĞİ

SORU 37: Râvîlerin cerh ve ta'dîline yönelik ifadeler öznel midir?

Cerh, bir râvîyi olumsuz niteliklerle; ta'dîl ise olumlu niteliklerle tavsif etmektir. Bunun neticesinde cerhe uğrayan râvîlerin hadîsleri kabul edilmeyecek; adil olduğu tesbit edilen ravilerin hadîsleri ise kabul edilecektir. Dolayısıyla cerh ve ta'dîl hadîslerin sıhhati için oldukça önemlidir. Burada sorun cerh ve ta'dîlin mutlak doğru olup olmadığı, nesnel özellikler taşıyıp taşımadığıdır. Bu soru iyi niyetle sorulduğu zaman meseleyi izah etmek zor değildir. Ancak bu sorunu cerh ve ta'dîlin öznelliğinden yola çıkarak hadîslerden şüphelenmenin temeli kılmak isteyenler için yapılabilecek fazla bir şey yoktur.

Hemen belirtelim ki, cerh ve ta'dîl nitelemeleri özneldir. Yani nesnel değildir. Bir nevi bunlar da ictihâd gibidir. İlimlerde ictihâd ne ise burada da ictihâd odur. Hatta bugün fizik bilimlerin bile öznel olduğundan bahsediliyor. Nerede kaldı insan bilimleri... Tabii bu, ilimlerin bir şey olmadığı, işe yaramayacağı anlamına gelmez. Şüphesiz onlar öznel veya ictihâdî olmakla beraber çok işe yaramaktadır. Öznel veya ictihâdî oldukları için bu ilimlerin hiç biri terk edilemez. Terk etmeyi aklının ucundan bile geçiren olmamıştır. Bu ilimlerin öznel veya ictihâdî olduğunu bilmenin önemli bir faydası edinilen bilgi veya varılan ictihâdla başkasının fikir özgürlüğüne baskı yapmamanın farkında olunmasıdır. Burada öznellikten kastedilen şeyin keyfîlik olmadığı hatırlatılmalıdır. Dolayısıyla cerh ve ta'dîlin öznel yanlarının bulunduğunu söylemek keyfî hareket edildiği anlamına gelmez. Belki cerh ve ta'dîl alimlerinin de bir insan olduğu düşünülürse, bazı etkilere açık olabileceği söylenebilir. Bu da doğal bir şeydir. Önemli olan burada bu tür öznelliklerin hadîs ilminin yapısını veya bir hadîsin sıhhatini etkileyip etkilemeyeceğidir. Tamamen öznel bir hükme bağlı kalınıp bir hadîse verilen hükmü herkesin itirazsız kabul ettiği bir örnek bulmak mümkün değildir. Şöyle düşünelim: Bir alim şu veya bu sebeple öznel bir cerhte bulunsun. Bu cerh hiç kimse tarafından tenkit edilmesin ve o râvînin naklettiği hadîsler sahih olmasın veya tersi olsun, öznel bir ta'dîlde bulunulsun fark etmez. Böyle bir örnek bulmak mümkün değildir. Çünkü cerh ve ta'dîl sistemi kendi içerisinde otokontrol mekânizmasıyla

çalışmaktadır. Öznel bir cerhte bulunan bir münekkit muhakkak başka birileri tarafından tenkit edilmiştir. Zaten bu tenkit ve değerlendirmeler bir araya geldiğinde râvî hakkında verilecek hüküm bir ictihâd olmaktadır. Cerh ve ta'dîlin öznelliğini ileri sürerek hadîslerden kuşkulanmanın tek bir haklı sebebi olabilir. O da şudur: Biri kalkar sadece falan alimin görüşünden yola çıkarak râvîyi ve dolayısıyla hadîsleri değerlendirirse, buna elbette itiraz edilecektir. Çünkü o râvîyle ilgili başka değerlendirmeler de vardır. Bunların hepsinin dikkate alınması gerekir. Böyle değil de bir alimden yola çıkılırsa burada öznelliğin kötü ve keyfî olan sonuçlarından bahsetmek mümkündür. Böyle bir durum cerh ve ta'dîl ilmine olan güveni de sarsar. Ama belirtelim ki, böyle durumlar nadir olmuş, hadîs ilmine, daha özelde cerh ve ta'dîl ilmine rengini veren bütüncül değerlendirmeler olmuştur.

Cerh ve ta'dîl ilminde bazı hususlar vardır ki onlardan indî cerhlerin önüne geçilmek istendiği anlaşılmaktadır. Mesela isabetli olup olmadığını bilebilmek için cerhin müfesser (sebebi açıklanmış) olması gerekir. Müfesser olmayan cerhler kabul edilmez. Zira cerh sebepleri şahıstan şahısa değişmekte, herkes cerh sebeplerini hakkıyla bilememektedir. Cerh ve ta'dîl alimleri dahi bazen cerh sebebi sayılmayan kusurlardan dolayı râvîleri cerh edebilmiştir. Bu ilkeyle indî olan cerhlerin önüne geçilmek istenmiştir. Burada dikkat çekici bir mesele daha vardır. Müfesser olmayan cerh makbul değildir. Peki bu ilke otorite hadîs imamlarının müfesser olmayan cerhleri için de geçerli midir? Bunun tartışılması bile hadîs alimlerinin her meseleyi düşünmeleri ve objektif bir şekilde ele alma gayretlerinden dolayı dikkat çekicidir. Bu konuda muhaddisler arasında iki görüş vardır. Bazı muhaddisler bu tür imamların cerh sebebini açıklama zorunluluğu olmadığını söyleyerek müfesser olmayan cerhlerini makbul saymışlardır. Diğer grup ise müfesser olmayan cerhlerin makbul olmadığı görüşündedir. Zira imamların mübhem cerhleri, râvînin durumu aydınlığa kavuşuncaya kadar hüküm vermede acele edilmemesi bakımından yarar sağlar. Bunun dışında bir hüküm ifade etmezler. (Bkz. Salahattain Polat, *Hadîs Araştırmaları*, s. 46)

Cerh müfesser olmadığında durum böyledir. Buradan cerh müfesser ise hemen kabul edilebileceği anlaşılmamalıdır. Müfesser cerh-

ler de bazı şartları taşıması halinde kabul edilir. Bu şartlardan birkaçı şöyledir:

a. Cerh edenin mecrûh olmaması gerekir.

b. Cerh edenin cerhte ifratkâr ve aşırı olmaması gerekir. Mesela bazıları cerh sebebi sayılmayan kusurlardan dolayı râvîyi cerh eder. Sultana hizmet etmek, idarecilerden hediye almak, evinden tanbur sesi işitildiği için hadîslerini almamak, atını hızlandırmak için tekmeleyen râvîyi terk etmek gibi örnekler buna girer. Bunlar tek başına bir cerh sebebi sayılmaz. Mesela, kişi sultana hizmet edebilir. Ama bu hizmeti dalkavukluğa uzanacak kadar ilerlerse cerh mukadder olur. Ama sultana hizmet etmekle birlikte dinini olduğu gibi yaşayan, sultan karşısında hakkı söyleyebilen biri ise burada problem yoktur. Dikkat edilirse bu durumları cerh eden oldukça hassas davranmaktadır. Tabii bu hassasiyet bazen aşırılıklara yol açmaktadır.

c. Ta'dil edenin mütesahil/gevşek olmaması gerekir. İkinci kısmın tersidir. Cerhte aşırı olmak gibi ta'dîlde de gevşeklik göstermek sûretiyle tefritkâr olunmamalıdır.

d. Cerh veya ta'dîl mezheb taassubundan kaynaklanmamalıdır. Mesela Ehl-i Sünnet, ehl-i bid'at olan râvîlerin hepsini aynı değerlendirmemiştir. İçlerinde küfrü gerektirecek bir bid'ati benimseyen ve mezhebinin propagandasını yapan bir râvî varsa, onun rivayetini kabul etmemiş, sıdk, diyanet ve zabt ile mevsûf olup yukarıdaki özellikler bulunmayan ehl-i bid'at râvîlerin hadîslerini kabul etmiştir. Ehl-i Sünnet'in bu tutumu oldukça objektiftir. Cerh ve ta'dîl ilminin objektif kritelere dayandığını göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Zira ehl-i bid'at mezhebler Ehl-i Sünnet kadar toleranslı olamamıştır. Mesela, cerh ve ta'dîl kitaplarında bazı râvîlerin, Şî'î olmakla, bazılarının Mürcie'ye; bazılarının Kaderiye'ye mensup olmakla; bazılarının halku'l-Kur'ân meselesine taraf olmakla; bazılarının re'y ehli olmakla; bazılarının ehl-i tasavvuf olmakla; bazılarının düşmanlık veya kıskançlık sebebiyle; bazılarının ise bilgi noksanlığından ötürü cerh edildiği görülür. Bu cerhler müfesser oldukları halde tek başlarına kabul edilmez-

ler. O râvînin bütün olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla falan cerh ve ta'dîl alimi böyle söyledi diye yaptıkları cerhe hemen itibar edilmez. (Bkz. Salahattain Polat, *Hadîs Araştırmaları*, s. 47-64)

Bütün bunlar, bir taraftan cerh ve ta'dîl yapılırken öznel davranıldığını gösterirken; diğer taraftan bu öznel hükümlerin genel geçer kabul edilmediğini ve sistem tarafından kontrol edildiğini de ortaya koymaktadır. Öznelliği asgarîye indirebilmek için çeşitli ilkeler belirlenmiş; her önüne gelenin her cerhine de itibar edilmemiştir. Hatta büyük imamların bile cerhleri müfesser değilse tek başlarına kabul edilmemiştir. Son olarak söylemek gerekirse cerh ve ta'dîl yapılırken öznel hükümler olabilmiştir. Bunların önüne geçmek için objektif davranılmış, büyük gayretler gösterilmiştir. Bununla birlikte yapılan bu faaliyet keyfî olarak nitelenemese de birer ictihâd olduklarında şüphe yoktur. Her ictihâdın tabiatında da bu tür öznellikler muhakkak vardır.

SAHÂBÎ OLMA ŞARTI

SORU 38: Sahâbî olmak için uzun birliktelik şart mıdır?

Sahâbî, Hz. Peygamber'i müslüman olarak görüp o iman ile ölen kimseye denir. Burada üzerinde durulması gereken mesele bir kimseye sahâbî denilebilmesi için Hz. Peygamber'le asgarî bir arada bulunma müddetinin ne kadar olması gerektiğidir. Hemen belirtelim ki, Bâkıllânî ve Gazzâlî gibi büyük usûlcüler, sohbet kelimesinin luğavî ve örfî manasından yola çıkarak sahâbî kelimesini anlamaya çalışmışlardır. Buna göre sahâbî ismini almada belli bir sürenin tahsis edilmediği noktasında dil alimleri arasında ihtilâf yoktur. Dolayısıyla kısa bir süre de olsa sahâbî ismini almak için yeterlidir. Bununla birlikte örfî kullanımda, sohbet süresi uzun olanlara sadece bu isim tahsis edimiştir. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî gibi Mu'tezilî olan usûlcüler, kısa birliktelikleri olanlar için sahâbî demeyi uygun görmemişlerdir. Muhaddisler ise uzun olsun kısa olsun, hatta bir anlık olsun Hz. Peygamber'le birlikteliği, sahâbî adını almak için yeterli bulmuşlardır. Görüldüğü gibi burada temelde iki yaklaşım vardır:

a. Mu'tezilî usûlcüler sahâbî olmak için uzun birlikteliği şart koşarlar. Peki bu birlikteliğin süresi ne kadardır? Bir ay, bir yıl, iki yıl, beş yıl... Bu noktada bir şey söylenmediği görülmektedir. Hakikaten bir süre tayin etmek oldukça zordur. Zira dostluklar yıllar ile ölçülemez. Biriyle uzun birlikteliği olanlar vardır. Ama bir türlü dostluk frekansı yakalanamamıştır. Bazen bir günlük birliktelikler olur, ama dostluk sağlanır. O zaman neden ısrarla birlikteliğin uzun ve kısalığı üzerinde durulmaktadır? Mu'tezile söz konusu olunca bunu anlamak mümkündür. Zira onlar zaten hadîslere hep kuşku gözüyle bakmıştır. Bu meseleyi de kuşkuları için temel kılmak istemektedirler. Nice hadîs nakleden sahâbî vardır. Ebû Hureyre gibi... Resûlullah ile son demlerinde üç yıl beraber olabilmiştir. Bu beraberlik onlar için kısa olmalıdır. Zira onun hadîslerine de hep kuşkuyla yaklaşmışlardır. Oysa bu da aklî açıdan tutarlı değildir. Yani "Uzun süre birlikte olan birinin hadîsinden kuşkulanmaya gerek yoktur; ancak kısa süre birlikte olanın hadîsinden kuşku duyulabilir." yargısı da vakıaya uygun bir yargı değildir. Çünkü insanın olduğu yerde her şey mümkündür. Uzun birlikteliği olanların ya hafızası zayıfsa, ya da başka sebepler onu rivayetten alıkoymuşsa... Sırf bu açıdan meseleye bakmak isabetsizdir. Burada şunu ilâve edelim ki sahâbenin adil olduğunu kabul edip ardından sahâbî ismini almak için illa da uzun birlikteliği şart koşmak çelişkili bir tutum olur. O zaman sorulur: Sahâbe adilse neden uzun birliktelik de ısrar, neden? Uzun birlikteliği sahâbenin adaletine gölge düşürmek için kullananları anlamak mümkündür. Ama sahâbe adilse uzun birliktelikte ısrar niye? Şayet sahâbenin de bir insan olduğu, hadîslerinde hata yapabileceği, bunun için de uzun birlikteliklerin önemli olduğu ileri sürülecekse buna cevap kolaydır: Sahâbenin hadîslerinde yalan değil de hata olabileceğini kabul etmek için uzun-kısa birliktelik üzerinde durmaya gerek yoktur. Vâkıada sahâbe insandır ve hata yapabilir. Bunun için kısa birlikteliği olanlara sahâbî demeyelim demenin lüzumu yoktur. Bazen öyle olur ki, uzun birlikteliği olanlar bile hata yapabilir. Bu insan unsuruyla açıklanabilecek bir şeydir.

b. Muhaddis ve Ehl-i Sünnet usûlcüleri ise, aslında aynı şeyi söylemektedir. Usûlcüler sadece kelimenin lugavî ve örfî ayırımına dikkat çekmişlerdir. Buradan onların ancak örfî manaya itibar ettikleri sonucu çıkarılamaz herhalde. Dilciler luğavî manada her türlü birliktelik için sahâbî isminin kullanılabileceğini söylediklerine göre, muhaddislerin tanımına karşı çıkmaları beklenemez. Zira muhaddislerin tanımının da demek ki bir temeli vardır. O da kelimenin luğavî anlamına uygun olmasıdır.

Bize göre süre üzerinde durmaktan ziyade iman nuruyla Hz. Peygamber'i görmeye vurgu yapılmalıdır. Onu görmek diğer görmeklere, başka bir şeyi görmeye benzemez herhalde... Onunla bir an bulunmak, belki de iman edip uzaktan seyretmek, iman edip cihad ederek şehit olmak, dolayısıyla sadece iman etmeye fırsat bulmak onun aşkını, feyzini, nurunu gönüllere akıtmaya yeter de artar bile. Onu iman ederek bir an görmek, bir görüşte aşık olmak gibidir. O, nübüvvet pınarıdır. Başka pınarlara benzemez. İlla uzun birliktelik şartsa münafıklar onu her zaman görüyorlardı. Her dem sohbetindeydiler, ama hiç biri sahâbî olamamıştı. Zira onu iman nuruyla görmemişlerdi, ona iman nuruyla bakmamışlardı.

Risalet sohbetinin tesirini tasavvufî bir bakışla ele almak da mümkündür. Çünkü Resûlullah'ın nübüvvet sohbeti, nebî olmayan hiç kimsede bulunmayan bir özellik taşır. Resûlullah'ın sohbeti bir iksirdir. Bir dakika o sohbeti dinleyen ve ona mazhar olan bir kimse, o iksirle değişir, sahâbîleşir; kömürken elmas olur. Senelerce seyr-u sülûkle kazanılacak hakikat nurlarına mazhar olur. Nübüvvet güneşinin nuru ile renklenir. Çünkü her sohbette renk vurucu bir özellik vardır. Resûlullah'ın talebeleri olan sahâbelerine, manevî rütbe bakımından, velâyeti ve peygamberliği ciheti ile peygamberlerin en büyüğünün manevî boyası vurulmuştur. Bu cihetten o manevî boya, o tarzda ve o özellikte risalet asrından sonra vurulamaz. Daha sonra gelenler mü'min ve müslüman da olsalar o özellikte olamazlar. O özellikle kazanılan fazilette onlara yetişemezler. Ayrıca Resûlullah'ın sohbeti onların kalp aynalarında aksetmiş, o güneş, perdesiz onlara, onların kalplerine, manevî latîfelerine sirâyet etmiştir. Burada ilki

yansıyan, ikincisi kendisinde yansıma tezâhür eden iki taraf vardır. Yansıyanın özellikleri mazhar ve aynalarına geçmiştir. O Şems-i Risalet'le onlar da bir nevi güneşleşmişler, peygamberlik güneşinin ışıklandırması ile aydınlanan yıldızlar, hakikat ışıkları haline gelmişlerdir. Bu mazhariyetle, âyinedârlıkla, ona yüzünü dönüp tabi olmakla ve nübüvvetin en büyük nuru ile sahâbîler en büyük mertebelere çıkmışlardır.

Bütün bu söylediklerimiz hepsinin fazilet açısından eşit olduğu anlamına gelmez. Aralarında şüphesiz dereceler vardır. Bunların ayrıntısına girmeye gerek yoktur. Ancak dikkatimizi çekmesi açısından Hakîm et-Tirmizî'nin bir yaklaşımı vardır ki, onu burada zikretmek uygun olacaktır. Oldukça zayıf, hatta mevzû sayılan "Ashâbım yıldızlar gibidir. Hangisine uyarsanız, hidayet bulursunuz." şeklindeki rivayet üzerine -ki mesele burada bu rivayet değildir- Hakîm et-Tirmizî konuya farklı açıdan yaklaşarak şu izahı yapar: "Bununla murad, Resûlullah ile karşılaşan veya ona bey'at eden veya onu bir defa gören değildir. Fakat asıl kastedilen sabah akşam onunla birlikte bulunan, canlı bir şekilde vahyi ve ümmet için bir menhec kılınan şeriatı ondan alan, onda İslâm'ın âdâb ve şemâilini gören kimselerdir. Bunlar ancak hidâyet eden imam ve kendilerine uyulacak kimse olabilir. Bunların sîretine uyulabilir. Onlar Peygamber'in yanında akşamlayıp sabahlarlar. Seferde, hazarda onunla birlikte bulunurlar. Allah'ın dinini tefakkuh ederler. Nasihi, mensuhu ve süneni bilirler. Allah bunları övmüş ve Peygamber'ine onlarla birlikte sabretmeyi emretmiştir: 'Nefsini sabah akşam rızasını isteyerek Rabb'lerine yalvaranlarla beraber tut.' (Kehf, 28) İşte bunlar yol gösteren yıldızlardır. Peygamber onları, kendilerine uyulduğu için yıldızlara benzetti. Bu kişiler ashâb içerisinde azdır. Sayıları yıldızlar gibidir. Zira onlar basiret ve yakîn ehlidir. Basiret ve yakîn gibi özellikleri sebebiyle onların re'y ictihâdında bulunması caizdir. İctihadlarında ihtilâf ettiklerinde nazar ve temyiz sahibi olmayan kimselerin bir mukallid olarak onlardan birinin görüşüyle amel etmesi mümkündür. Nazar ehlinden olan kimseler ise bir müctehid olarak onların görüşlerinden birini tercih eder. Diğer sahâbîlere gelince, onlar kevâkib yıldızları (ışık saçmayan yıldızlar) gibidir. Sadece kendilerini aydınlatırlar. Delil de imam da değildirler." (*Nevâdiru'l-usûl*, III, 62)

SAHÂBENİN ADALETİNE DAİR

SORU 39: Sahâbenin adaletine yönelik tenkitler isabetli midir?

Ehl-i Sünnet'e göre sahâbenin hepsi adildir. Bunun delili Kur'ân ve sünnettir. Ayrıca belirtmek gerekir ki, sahâbenin adil olması rivayetlerinde hata yapmamaları anlamına gelmez. Onun için "Şayet sahâbe adilse, mesela Hz. Âişe neden Ebû Hureyre'yi tenkit etsin!" demenin bir anlamı yoktur. Sahâbenin adaletinden kasıt, onların Allah Resûlü'ne yalan isnâdda bulunmalarının düşünülmeyeceğidir; o vahiy kaynağını, nübüvvet pınarını iman nuruyla gören gözlerin Resûlullah adına hadîs uydurmasının mümkün olmayacağıdır. Ancak onların hata yapmaları muhtemeldir. Zira onlar da birer insandır. Hz. Âişe'nin veya bir başka sahâbînin herhangi bir sahâbîyi tenkidini de bu çerçevede düşünmek gerekir. Şimdi önce sahâbenin adaletine yönelik delilleri ortaya koyalım; sonra iddiaları ele alalım:

a. Bakara, 143: "Böylece, sizler insanlara birer şahit (ve örnek) olasınız ve Peygamber de size bir şahit (ve örnek) olsun diye sizi orta bir ümmet yaptık. Her ne kadar Allah'ın doğru yolu gösterdiği kimselerden başkasına ağır gelse de biz, yönelmekte olduğun ciheti ancak; Resûl'e tabi olanlarla, gerisin geriye dönecekleri ayırt edelim diye kıble yaptık. Allah, imanınızı boşa çıkaracak değildir. Şüphesiz Allah, insanlara çok şefkatli ve çok merhametlidir."

b. Âl-i İmrân, 110: "Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten men eder ve Allah'a iman edersiniz. Kitap ehli de inansalardı elbette kendileri için hayırlı olurdu. Onlardan iman edenler de var. Ama pek çoğu fâsık kimselerdir."

c. Tevbe, 88, 100, 117: "Fakat peygamber ve beraberindeki mü'minler; mallarıyla, canlarıyla cihâd ettiler. Bütün hayırlar işte bunlarındır. İşte bunlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir." "İslâm'ı ilk önce kabul eden muhâcirler ve ensâr ile, iyilikle onlara uyanlar var ya, Allah onlardan razı olmuş; onlar da O'ndan razı olmuşlardır. Allah, onlara içinden ırmaklar akan, içinde ebedî kalacakları cennetler hazırlamıştır. İşte bu

büyük başarıdır." "And olsun Allah; Peygamber ile içlerinden bir kısmının kalpleri eğrilmeğe yüz tuttuktan sonra, sıkıntılı bir zamanda ona uyan muhâcirlerle ensârın tövbelerini kabul etmiştir. Evet, onların tövbelerini kabul etmiştir. Şüphesiz O, onlara çok şefkatli ve çok merhametlidir."

d. Feth, 29: "Muhammed Allah'ın elçisidir. Beraberinde bulunanlar da kâfirlere karşı çetin, kendi aralarında merhametlidirler. Onları rükûya varırken, secde ederken görürsün. Allah'tan lütuf ve rıza isterler. Onların nişanları yüzlerindeki secde izidir. Bu, onların Tevrat'taki vasıflarıdır. İncil'deki vasıfları da şöyledir: Onlar filizini yarıp çıkarmış, gittikçe onu kuvvetlendirerek kalınlaşmış, gövdesi üzerine dikilmiş bir ekine benzerler ki bu, ekicilerin de hoşuna gider. Allah böylece onları çoğaltıp kuvvetlendirmekle kâfirleri öfkelendirir. Allah onlardan inanıp iyi işler yapanlara mağfiret ve büyük mükâfat vaad etmiştir."

e. Haşr, 8, 9, 10: "Bu mallar özellikle, Allah'tan bir lütuf ve hoşnutluk ararken ve Allah'ın dinine ve peygamberine yardım ederken yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılan fakir muhâcirlerindir. İşte onlar doğru kimselerin ta kendileridir." "Onlardan (muhâcirlerden) önce o yurda (Medîne'ye) yerleşmiş ve imanı da gönüllerine yerleştirmiş olanlar, hicret edenleri severler. Onlara verilenlerden dolayı içlerinde bir rahatsızlık duymazlar. Kendileri son derece ihtiyaç içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler. Kim nefsinin cimriliğinden, hırsından korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir." "Onlardan sonra gelenler ise şöyle derler: "Ey Rabbimiz! Bizi ve bizden önce iman etmiş olan kardeşlerimizi bağışla. Kalplerimizde, iman edenlere karşı hiçbir kin tutturma! Ey Rabbimiz! Şüphesiz sen çok esirgeyicisin, çok merhametlisin."

f. Feth, 18: "Şüphesiz Allah, ağaç altında sana bîat ederlerken inananlardan hoşnut olmuştur. Gönüllerinde olanı bilmiş, onlara huzur, güven duygusu vermiş ve onlara yakın bir fetih ve elde edecekleri birçok ganimetler nasip etmiştir. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."

g. Tahrîm, 8: "Ey iman edenler! Allah'a içtenlikle tövbe edin. Umulur ki, Rabbiniz sizin kötülüklerinizi örter, peygamberi ve onunla birlikte iman edenleri utandırmayacağı günde Allah sizi, içlerinden ırmaklar akan cennetlere sokar. Onların nurları önlerinden ve sağlarından aydınlatır, gider. 'Ey Rabbimiz! Nûrumuzu bizim için tamamla, bizi bağışla; çünkü senin her şeye hakkıyla gücün yeter' derler."

Sünnetten deliller: Buhârî (Fedâilu Ashâbi'n-Nebî, 1) ve Müslim (Fedâilu's-sahâbe, 211): "Ümmetimin en hayırlısı, benim asrımdır. Sonra onlara yakın olanlardır. Sonra onlara yakın olanlardır... Sizden sonra bir kavim gelecektir ki, bunlar şehadet etmeleri istenmeden şehadet edecekler, bunlar hiyanet edecekler, kendilerine itimat edilmeyecek, yine bunlar adak adayacaklar fakat adaklarını yerine getirmeyeceklerdir..." Yine Buhârî (Fedâilu Ashâbi'n-Nebî, 5): "Ashâbıma sövmeyin, ashâbıma sövmeyin! Nefsim elinde olan Allah'a yemin ederim ki, sizden biriniz Uhud Dağı kadar altın sadaka verse, sahâbîlerden birinin iki avuç sadakasına erişemez; bunun yarısına da ulaşamaz."

Sahâbenin adaletine yönelik iddialar ise şöyledir:

a. Şî'a sahâbenin adaletini inkâr etmiştir.

Aslında bu iddia oryantalistler tarafından üretilmiştir. Şî'a'nın sahâbeye yaklaşımı onlara malzeme sağlamıştır. Oysa Şî'a'nın ümmetin kahir ekseriyetine, bir anlamda icmâ'ına muhâlefet etmesi sahâbenin adaletine zarar vermez. Zira Şî'a'nın bu yaklaşımı duygusaldır, ilmî olmaktan uzaktır ve tamamen uyduruk birtakım delillere ve tahrif edici yorumlara dayanmaktadır. Ayrıntılar bir tarafa 10-15 tane sahâbî hariç, diğerlerinin yalancı olduğunu, hatta küfre düştüklerini söylemek hangi insafa, hangi iz'ana, hangi akla sığabilir!! Şî'anın duygusal tavrı Yahudilerinkine oldukça benzerdir. Allah onları kendi zamanlarında insanlara karşı üstün kılmış, Yahudilerde bunu her zaman, her şartta anlayarak kendilerini en üstün kavim olarak zannetmeye devametmişlerdir. Şî'a da Hz. Ali'nin faziletlerine bakarak onun insanların en üstünü olduğunu zannetmiş, en üstün olanın hilâfete layık olabileceğini düşünmüş, bütün felsefesini bu hilâfet meselesine kilitlemiş ve böyle düşünmeye devam edegelmiştir. Tabii ki böyle bir duygusallığı besleyen farklı durumlar tarihte olmuş, bu düşünceye

karşı aşırı tavırlar sergilenmiştir. Bu başka bir şeydir. Onların bütün bir sahâbeyi akıl ölçüleri dışında töhmet altında bırakması ise başka bir şeydir.

b. Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahâbe irtidat etmiştir.

Bu iddia Şî'a'ya aittir. Hz. Ali'nin hilâfeti saklanınca sahâbenin neredeyse hepsi küfre düşmüş, böylece irtidat etmiş olmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'den nakledilen konuyla alâkalı bir hadîs de bunu te'yid için kullanılmıştır. Oysa sadece şu husus düşünülse, bunun ne kadar akıl dışı olduğu anlaşılır: Allah, Kur'ân'ında ağaç altında Resûlullah'a bey'at edenlerden razı olduğunu vurgulamıştır. Şî'a irtidat edeceklerini bildiği halde Allah'ın böyle bir topluluktan razı olacağını ifade etmesini nasıl izah eder? Bu, mümkün müdür? Bir taraftan sahâbe irtidat etmiştir, diyeceksin; diğer taraftan Allah'ın sayıları binleri bulan sahâbeden razı olduğunu düşüneceksin. Şî'a, en fazla "Ağaç altında bey'at edenler, irtidat etmemişlerdir." diyebilir. Bu da onların kabul ettiği 10-15 sahâbîden çok daha fazlasının adil olduğunu gösterecektir. Ancak onlar bu 10-15 sahâbî dışında adil sahâbî kabul etmemiştir!

c. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hadîsi tesbit için şâhid istemiş, Hz. Ali ise yemin ettirmiştir. Bu durum, sahâbenin adaletine gölge düşürür.

Oysa hiçbir zaman Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Ali, şâhid veya yemin istedikleri sahâbînin yalan söyleyebileceğine ihtimal vermemişlerdir. Hatta bazıları bu durumu "Ben sizi yalanla itham etmiyorum, ama istiyorum ki hadîsler sağlam bir şekilde sabit olsun!" diyerek tescil etmiştir. Bu durum bize bu şekilde davranmalarının ihtiyattan kaynaklandığını göstermektedir. O halde denilebilir ki, ashâb-ı kirâm ihtiyatlı davranıp kesin kanâat edinmedikçe hadîs rivayet etmemeyi (tesebbüt) prensip haline getirmiştir. Halifelerin meseleyi takibinin yanında buna sahâbîlerin birbirini kontrollerini, şüphelendikleri konularda onu en iyi bilene götürmeyi alışkanlık haline getirmiş olmalarını da ilâve edebiliriz. Bu titizliktir ki, onlardan kimilerini bir aylık yolu teperek bildikleri hadîsleri te'kit etmeye ve bilmediklerini öğrenmeye sevketmiştir. Dolayısıyla halifelerin tesebbütü diğer sahâbîlerin itham edildiğini değil, onların hadîs tesbitinde ne kadar titiz olduklarını ortaya koyar.

d. Sahâbe içerisinde günah işleyenler vardır.

Doğrudur; sahâbe içerisinde günah işleyenler olmuştur. Onlar da ya Kur'ân'la ya da rivayet yoluyla bize ulaşmıştır. Gizli saklı bir şey de değildir. Bunlara baktığımızda işledikleri günahlarda ısrar etmediklerini, hatta günahlarını itiraf edip ölüm cezasını istediklerini görürüz. İçlerinde bir kişinin Hz. Ömer döneminde içkiden dolayı had cezasına çarptırıldığı nakledilmiştir. On binlerce sahâbî içerisinde bir elin parmaklarını geçmeyecek şekilde günah işleyenlerin olduğu anlaşılmaktadır. Hatta günaha düçâr olan sahâbîlerin de sadece o günahı nakledilmiştir. Yani zina eden sahâbî sadece büyük günah olarak zina suçunu işlemiştir. İçki içen de içki suçunu... Yalan söyledikleri, birbirini aldattıkları nakledilmemiştir. Ve bu sahâbîler yüzbinlerin içerisinde beş on kişi... Bu durum gerçekten büyütülecek bir şey değildir.

Ayrıca bu iddiaya Mevdûdî'nin diliyle cevap vermek de mümkündür. Mevdûdî, sahâbe hakkındaki görüşünün muhaddis, fukaha ve ümmetin ekserisinin kabul ettiği gibi olduğunu belirtir. Ona göre, sahâbenin hepsi de güvenilir kimselerdir. Zira bu keyfiyetten şüphelenecek olursak, o zaman dinin bazı esasları da kendiliğinden şaibeli duruma düşer. Bununla birlikte Mevdûdî, "Sahâbenin hepsi adildir." sözünün, hiçbir zaman "Sahâbe kat'iyyen hata yapmaz." manasına gelmediğini söyler. Ona göre sahâbe de nihayet beşerdir. Şu kadar var ki, onların beşerî zaafları diğer insanlara nazaran daha azdır ve sahâbîler kendilerine çok daha fazla hakimdirler. Onlar için sadece "Bilerek hata yapmaz ve yanlış yola gitmezler." denilebilir. Yani hiçbir sahâbî bilerek ve kasten yalan uydurmaz ve bunu Hz. Peygamber'e isnâd etmez.

Mevdûdî, bunun ardından şöyle bir soru sorar: "Bir kimseden bazı kusurlar sâdır olabilir. Acaba bu keyfiyet onun güvenilir bir kimse olmasını ortadan kaldırır mı?" Mevdûdî, bu soruya başka bir soruyla karşılık verir: "Acaba onun bütün rivayetleri hatalı mıdır?." Ona göre bir kimsenin bir iki veya birkaç hatası olabilir. Bu birkaç hata sebebiyle "Bu adamın bütün fiilleri hatalıdır." denilemez. Zira "güvenilir" ve "adil" gibi vasıfları "küll" halinde bu insanların üzerinden kaldıramayız. Eğer bu sıfatların kaldırılması gerekseydi, o zaman kendisine "fâsık" denecekti. Görülüyor ki, bir insan bazı kusurlar işleyebilir, buna rağmen "doğru sözlü" de olabilir. Sahâbî Maiz, zina gibi ağır bir

suç işlemişti. Böyle bir suç bir insanın "güvenilir" ve "adil" sıfatlarını ortadan kaldırır. Fakat bilinmektedir ki, bu sahâbî fiilen, amelen ve kavlen tevbe ederek halini düzeltmiştir. Bizzat gelmiş, ceza görmeye hazır olduğunu bildirmiş ve kendisine zina haddi tatbik edilmiştir. Şimdi böyle bir zâtın nasıl olur da "güvenilir" bir kimse olmadığını söyleyebiliriz? Bütün bu fiillere rağmen o yine de sözüne "güvenilir" bir şahsiyettir. Nitekim muhaddisler Maiz'in hadîs rivayetlerini "sahih" kabul etmişlerdir.

Son olarak ifade etmek gerekirse, meselenin bir de aklî boyutu vardır. Sahâbe Kur'ân'ın, İslâm'ın ilk muhatablarıdır. Bu ilk muhatabları karalarsanız, tekfîr ederseniz geriye ne kalacaktır! Sahâbeye bakıldığında pek çok meselede üstün oldukları görülür. Hz. Peygamber'i bizzat görmüşlerdir. Bu bile başlı başına bir şereftir. İslâm'a giriş önceliği onlara aittir. Hz. Peygamber'i gözbebekleri gibi korumuşlardır. Onunla birlikte hicret etmiş, ona yardımda bulunmuşlar, onunla beraber cihad etmişlerdir. Tüm zorluklara katlanmışlardır. Dini iyi bellemiş, hıfzetmişler ve sonraki nesle sağlam bir şekilde nakletmişlerdir. İman onlarda; amel onlarda; ilim onlarda; ihlâs onlarda; cihad onlardadır. Allah ve Resûlü'ne nasıl sevgi beslenilir, Allah ve Resûlü'ne nasıl itaat edilir, nasıl sadakatle bağlanılır, onlar göstermişlerdir. Sonrakiler de onları örnek almıştır. Tarihten sahâbeyi, karalamak vb. yollarla çekip alırsanız, ortada din diye bir şey kalmaz. Şüphesiz bütün bunlar onları birer insan olmaktan çıkarmaz. Hata da etmişlerdir. İctihadlarında yanıldıkları da olmuştur. İlim, amel ve cihadda hepsinin dereceleri de bir değildir. Aralarında fazilet bakımından farklılıklar vardır. Ama ne olursa olsun hepsi Hz. Peygamber'i iman nuruyla görmüş ve onun feyiz ve bereketinden istifade etmişlerdir.

HANEFÎLERİN HADÎS TENKİT KRİTERLERİ

SORU 40: Hanefîlerin hadîs tenkit kriterleri nelerdir, bunlar mutlak doğru olarak kabul edilebilir mi?

Hadîslerle alâkalı olarak Hanefîlere ait bazı farklı görüşler bulunmaktadır. Bu görüşlerle alâkalı, hem Türkiye'de hem de Arap dünya-

sında çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Ancak konunun tam olarak ortaya konulduğu yine de söylenemez. Bundaki zorluğun sebeplerinden biri, Ebû Hanîfe'nin doğrudan yazılı bir kaynağının olmayışıdır. Onun görüşleri talebeleri vasıtasıyla bize gelmektedir. Ebû Hanîfe'nin metodolojisi verdiği hüküm ve değerlendirmelerden yola çıkılarak tesbit edilmektedir. Bazı konuların tam olarak ne zaman sisteme dahil edildiği de yer yer tartışma konusu olabilmektedir. Bazen talebeleri ona muhâlefet etmiş, hadîs sabit olduğunda ona uymuşlardır. Dolayısıyla Hanefîlerde hadîs söz konusu olduğunda bir zorluktan bahsetmek mümkündür. Bununla birlikte hadîsle alâkalı bazı görüşlerine temas etmek mümkündür:

Hanefîlerin diğer mezheblerle ilgili tartışmalarında haber-i vâhid önemli yer tutmaktadır. Zira Hanefîler haber-i vâhide karşı biraz mesafeli durmaktadır ya da öyle bir izlenim vermektedirler. Kısaca belirtmek gerekirse onlara göre haber-i vâhid bir, iki veya daha çok râvînin rivayet ettiği fakat meşhur ve mütevatir hadîs mertebesine ulaşmayan haberdir. Bu tanım Ebû Hanîfe ve talebeleri döneminde bilinen bir tanım değildir. Onların haber-i vâhidden anladıkları, sözlük anlamına da uygun olarak tek kişinin rivayet ettiği haberdir. Nitekim onlar, tek kişinin rivayet ettiği haberi kabul edilemez şâz haber olarak değerlendirmiştir. Haber-i vâhid ile ilgili bazı meseleler ise şöyledir:

Haber-i vâhid ilm-i yakîn ifade etmese de amel gerektirir. Bundan dolayı haber-i vâhidle sabit olan hüküm/emir farzın bir derece aşağısında olan vâcibdir. Mesela Allah, "Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyun." buyurur. Bu, farzdır. Fâtiha'nın okunmasıyla ilgili haber-i vâhid ise şüphe ifade eder. Dolayısıyla birincinin ikinciyle değiştirilmesi caiz değildir. Fakat ikinci birincinin hükmünü tamamladığı için onunla amel etmek vâcibdir. Bu anlayışın "Kur'ân nassına ziyade yapmak nesihtir." ilkesiyle de yakından alâkası vardır. Buna göre Kur'ân nassmın hâs olsun, âmm olsun delâleti kat'îdir. Bunları ancak kendi kuvvetinde bir nas neshedebilir. Zann-ı galib ifade eden haber-i vâhid kat'iyet ifade eden Kur'ân nassının hükmünü değiştiremez. Mesela namazda Fâtiha okumak namazın bir rüknü değildir. Çünkü bu, Kur'ân nassıyla sabit olan bir şeye ilâvedir. Fâtiha okuma-

yı, Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuma yerine geçirirseniz bu, nassa ziyade olur ve onu neshetmiş sayılır. Haber-i vâhidle böyle bir ziyade kabul edilemez, ancak haber-i vâhidle amel etmek vâcibdir. O zaman Kur'ân'dan kolaya geleni okumak farz; Fâtiha'yı okumak vâcib olur. Aynı duruma örnek olarak rükû ayeti de verilir. Burada bizden istenen malum eğilmedir ve bu farzdır. Bununla ilgili hadîsle sabit olan ta'dîl-i erkânı da farz kabul etmek ayete ziyade yapmak anlamına gelir ki, bu durumda haber-i vâhid ayetin hükmünü neshetmiş olur. Ancak ta'dîl-i erkân ile amel etmek de vâcibdir. Dolayısıyla rükû etmek farz; rükûu ta'dîl-i erkâna riayet ederek gerçekleştirmek vâcib olur. Oysa Şâfi'î'ye göre nassa ilâve olan fazlalık âmm olan hükmü tahsisten ibarettir, neshle ilgisi yoktur. Buna göre Fâtiha okumak farzdır. Umumî olan Kur'ân'dan kolayımıza geleni okuma farzı, tahsis edilerek Fâtiha okumaya hasredilmiştir. Rükû da umumîdir. Bu da ta'dîl-i erkân ile tahsis edilmiştir. Yani farz olan ta'dîl-i erkân ile birlikte rükûu gerçekleştirmektir. Umumî hükümleri tahsis etmek de Hz. Peygamber'in görevleri arasındadır. Burada dikkat çekici bir husus vardır. O da Hanefîlerin meşhur ve mütevatir hadîsle nassa ziyadeyi nesh saymamalarıdır. Yani namazda Fâtiha okunması gerektiğine dair hadîs meşhur olsaydı, bu kadar izaha gerek kalmayacak, bu nesh sayılmayacaktı. Ayet ile hadîsi uzlaştırabiliyorsak sahih bir haber-i vâhid ile meşhur hadîs arasında böyle bir fark neden olsun ki? Ayet ve haber-i vâhidle birlikte amel etmek mümkün ise haber neden Kur'ân'a ziyade kabul edilmek sûretiyle nesh vaki olsun ki? Dolayısıyla Misfir b. Gurmullah'ın dediği gibi, Kur'ân nassının delâleti ister kat'î, ister zannî olsun onun haber-i vâhid ile tahsis edilmesinde herhangi bir problem olmasa gerektir.

İbnu'l-Kayyım'ın bu konudaki tenkidi biraz daha serttir. Şöyle der: "Nassa ziyadeye nesih adını vermeniz, sizin kendi koyduğunuz bir terimdir. Allah ve Resûlü nerede bu ziyadeye nesih demiştir? Resûlullah nerede 'Benim hadîsim size Kur'ân'a ziyade tarzında gelecek olursa onu reddedin.' demiştir. Kur'ân'dan herhangi bir delil olmadığı halde sizin ve atalarınızın koyduğu prensiplerle Resûlullah'ın sünnetini reddetmek nasıl caiz olur?" Misfir b. Gurmullah, İbnu'l-Kayyım'ın haber-i vâhidle nassa ziyade yapılan konuları derlediğini ve bunların üç grupta toplanacağını belirtir. Birinci grup, Hanefîlerin sa-

hih haber-i vâhid ile amel etmek sûretiyle cumhura muvafakat ettikleri meselelerdir. Kadının kendi halası ve teyzesi üzerine nikâhlanmasının haram olması, azı dişli yırtıcı hayvanların etinin haram olması, mest üzerine meshetmenin caiz olması, akrabanın diyet ödemesi, üçüncü defada hırsızın ayağının kesilmesi, hırsızlıkta nisabın şart olması, hayızlı kadının namaz ve oruçtan men edilmesi, tavaf için temizliğin gerekmesi gibi 32 mesele. İkinci grup, Hanefîlerin aslında kendi prensipleriyle reddettikleri hadîslerden daha zayıf olan birtakım haberleri nassa ziyade olarak kabul ettikleri meseleler. Vitrin vâcib olması, namazda sesli gülmekle abdestin bozulması, kısasın ancak kılıçla yapılması gibi 14 mesele. Üçüncü grup Hanefîlerin kendilesiyle amel ettiklerinden daha güçlü olmasına rağmen Resûlullah'ın söylediği sabit olan birtakım sahih hadîsleri reddettikleri meseleler. Bir şahit ve yeminle hüküm verme, erkeğin zekerine dokunması, Müslümanın kâfir karşılığında öldürülmemesi, velîsiz nikâhın caiz olmaması, rükû ve secdede ta'dîl-i erkân, namazda Fâtiha okumak, namazda tekbir ve selam, abdest ve gusülde niyet, çorap üzerine mesh etmek, denizde ölen hayvan, at etinin helâl olması, boğazlarken kasden besmele çekilmeyen hayvan etinin helâl olması gibi 29 mesele. (Bkz. *Hadîste Metin Tenkidi Metotları*, s. 283-294)

Haber-i vâhidle ilgili diğer meseleleri şöyle sıralayabiliriz:

Kur'ân'a aykırı haber-i vâhidler reddedilir.

Meşhur ve mütevatir hadîse aykırı haber-i vâhid reddedilir.

Umum-i belvâda vârid olan haber-i vâhid kabul edilmez.

Asıllara veya genel kaidelere aykırı haber-i vâhidle amel edilmez.

Sahâbenin ihticâc ve ameline aykırı haber-i vâhid kabul edilmez.

Ravisinin inkâr veya muhâlefet ettiği haber-i vâhid reddedilir.

Ravisi fakih olmayan haber-i vâhidle amel edilmez.

Açık kıyasa aykırı haber-i vâhid reddedilir.

Bunlar, Hanefîlerin haber-i vâhide karşı çekincelerini gösteren belli başlı kriterlerdir. Bugün bunları hadîste metin tenkidinin önünü açmak için kullananlar olduğu gibi bunlara dayanarak hadîs tenkidi yapanlar, hatta tenkid metodolojisi geliştirenler de vardır. Oysa bu

kriterlerin hiçbiri tartışmasız ve mutlak değildir. Elbette bunlardan yararlanılabilir; ama onlar değişmez, değiştirilmesi dahi teklif edilemez kriterler olarak görülmemelidir. İlk bakışta bunlar ilke olarak makul gibi gözüküyor. Ancak bunların uygulandığı hadîslere baktığımızda o kadar da makul sonuçların ortaya çıkmadığı anlaşılır. Zira bu kriterler sayesinde pek çok sahih haberle amel edilmemiştir. Oysa önemli ve öncelikli olan sahih bir hadîsle diğer delillerin arasını uzlaştırabilmektir. Bu uzlaşıyı esas almadan baştan, "Bu haber, nassa ziyadedir, bu hadîs mensuhtur, bu hadîs kıyasa aykırıdır, bu haberi râvîsi inkâr etti." demek, sahih bazı hadîslerle amel etmeyi dışarıda bırakmak anlamına gelir. Bütün bunlarla birlikte yine de belirtmek gerekir ki, fıkhî hadîsler konusunda çok daha dikkatli olmak gerekir. Her bir mezhebin kendi sistemi, bakış açısı vardır. Bunlara vâkıf olunarak belki yeni açılımlar, yorumlar yapmak mümkündür. Aşağıda haber-i vâhidin diğer delillerle ilişkisiyle ilgili olarak bazı örnekler vermek sûretiyle iki taraftaki delillerle de amel etmenin mümkün olduğu ortaya konulacaktır.

Burada Hanefîlerin meşhur hadîs anlayışlarına da kısaca temas etmek faydalı olacaktır. Bu terim Hanefîlere özgüdür. Onlara göre meşhur hadîs sahâbe tabakasında ahad olarak nakledilip sonraki tabakalarda tevâtür derecesine ulaşan haberdir. İsmail H. Ünal'a göre, bu terim sonradan böyle bir ıstılâhî anlam kazanmıştır. Çünkü Ebû Hanîfe ve talebelerinin kullandıkları meşhur ve ma'rûf tabirleri kelimelerin luğat anlamlarına uygun olarak o rivayetin birçok kimse tarafından bilinir ve tanınır olmasını ifade etmektedir. Hanefîler, kendi meşhur hadîs anlayışlarına göre hadîs tenkidinde bulunmuş ve meşhur hadîs aykırı gördükleri haber-i vâhidleri reddetmişlerdir. Meşhur hadîs bile kendi içinde tartışmalı olduğuna göre böyle durumlarda hemen reddetmek yerine hadîslerin arasının uzlaştırılması mutlaka denenmelidir.

Şimdi haber-i vâhidle diğer delillerin çatışması durumunda mezheblerin bakış açısını ortaya koymaya çalışalım. Buhârî, Resûlullah'ın ganimet malından ata iki pay sahibine bir pay takdir etmesiyle ilgili hadîsi nakleder. (Cihâd, 51) Konuyu tartışan şârihler, mezhebleri çerçevesinde meseleyi inceler. İbn Hacer, Ebû Hanîfe'nin "at için bir, sa-

hibi için bir pay" görüşünde olduğunu, ata iki pay vermekle ilgili hadîslerin daha sahîh ve onun delil aldığı hadîsin zayıf olduğunu söyler. Bunun yanında Ebû Hanîfe'nin aklî bir izah getirdiğini kaydeder. Ebû Hanîfe der ki: "Hayvanın, müslümandan daha üstün olmasını kerih görüyorum." İbn Hacer bunun zayıf bir şüphe olduğunu, zira hakikatte payların hepsinin şahsa, yani Müslümana ait olduğunu belirtir. Aynî önce Buhârî'nin naklettiği hadîse benzer ona yakın hadîs nakleder. Daha sonra kendilerinin delil aldığı hadîsleri kaydeder ve meseleyi şöyle bağlar: "Babın hadîsi ve benzerleri Ebû Hanîfe aleyhine hüccet değildir. 'Aldığınız ganimetlerin beşte biri...' (Enfâl, 41) âyetinin zâhiri atlı ve yaya arasında eşitliği gerektirir. Zira bu, tüm ganimet alanlara hitaptır. Babın hadîsi ve benzerleri ise tenfîle (emîrin gördüğü lüzum üzere fazla bir pay veya bir atiyye vermek sûretiyle mücahidleri harbe teşvik etmeye) hamledilir." Örneğe dikkat edilirse bir tarafta ayet; bir tarafta sahih bir hadîs vardır. Şâfi'îler hadîsin ayeti tahsis ettiği kanâatindedir. Ebû Hanîfe ise aklî bir tenkit yaparken Aynî buna ilâve olarak ayet de zikretmiştir. Öyle anlaşılıyor ki, Ebû Hanîfe hadîsi tenkit etmiştir. Ancak sonraki Hanefîler hadîsi çok güzel yorumlayarak ayetle arasını te'lif etmişlerdir. Bir anlamda hadîsi Hz. Peygamber'in devlet başkanlığı tasarrufu olarak yorumlamışlardır. Buna göre ayet zâhiren eşitliği gerektirirken hadîs başka bir maksad ve halin ortaya çıkmasıyla ilgili olarak farklı bir duruma işaret etmektedir.

Nas üzerine ziyadede bulunan haber-i vâhidin kabul edilemeyeceğini yukarıda belirtmiştik. Buhârî'nin naklettiği hadîsler (Şehâdât, 20) çerçevesinde Hz. Peygamber'in bir şâhid ve yeminle hükmetmesinin nass üzerine ziyade, dolayısıyla nesh olup olmadığı tartışılmıştır. Hanefîler, Kur'ân'da geçen iki şâhid getirilmesi ile ilgili âyetleri esas alarak bir şâhid ve yeminle hükmetmeyi nassa ziyade kabul etmişlerdir. Şâfi'îler ise, bir şâhid ve yeminle ancak iki şâhidin olmadığı veya bir erkek iki kadın şâhidin bulunmadığı durumlarda hükmedildiğini söylemiştir. Buna göre hadîsler ayeti tahsis etmiş olmaktadır. Zira ayet genel bir durumu ifade etmektedir. Hadîsler ise başka bir şeyi, yani ayetin işaret ettiği durumun bulunmaması halinde şâhid ve yeminle hükmedilmesini istemektedir. Bu şekilde ayetle hadîslerin arasını uzlaştırmak mümkündür.

Burada şu hususu ilâve etmek gerekir: Aslında Hanefîler, özellikle sonraki dönem Hanefî uleması hadîse daha fazla muttali olduğu için, hadîsle diğer delillerin çatışması durumunda çeşitli şekillerde ihtilâfı gidermeye çalışmışlardır. Tabii burada Hanefîler bir delili esas alarak diğerini ya neshe hamletmişler ya tercihte bulunmuşlar ya da te'vil etmişlerdir. Burada te'vilin nesh ve tercihten sonra geldiğine dikkat edilmelidir. Önemli olan her bir delili kendi şartları içinde anlayarak yorumlayabilmektir. Hanefîler yorumdan ziyade neshe veya tercihe öncelik vermişlerdir. Dolayısıyla Hanefîlerin aklî açıdan reddettikleri veya Kur'ân'a aykırı gördükleri yahut mensuhtur dedikleri ya da zayıf görerek başkasını tercih ettikleri tüm rivayetler tesbit edilmeli, detaylı araştırılmalı, ihtilâfı giderecek uygun çözümler bulunmalıdır. Bir anlamda deliller ve mezhebler arasında hakemlik yapılmalı, sahih olan tüm hadîslerle amel etmenin imkânı araştırılmalıdır. Bu da elbette yorucu ve uzun zaman isteyen bir iş olsa gerektir. Aksi takdirde geçmişi tekrardan farklı bir şey yapılmayacak ve sadece mezheblerin farklı kriterlere sahip olduğu tekrar edilip durulacaktır.

Son olarak bu konuda yazılan bazı çalışmalara atıf yapmak isabetli olacaktır. Bu çalışmalar nisbeten konuya dikkat çekmeleri bakımından önem arz etmektedir.

Misfir b. Gurmullah ed-Dümeynî, *Hadîste Metin Tenkidi Metotları*: Oldukça orijinal bir çalışmadır. Özellikle her bir kriteri örnekleriyle beraber detaylı ele alması açısından dikkat çekicidir. Dümeynî burada tarafların iddialarını tek tek ele alıp değerlendirmektedir. Vardığı sonuçlar genellikle Hanefîlerin aleyhine, sahih haber-i vâhidlerin lehinedir.

Muhammed Ömer Allûş, *Kitâbu'l-intihâ li-ma'rifeti'l-ehâdîsilleti lem yufti bihâ el-fukaha*, Beyrut, 1996. Yukarıdaki çalışmada olduğu gibi fakihlerin hadîs tenkid diye ortaya koydukları kriterleri tek tek örnekleriyle ele alıp detaylı tahlil etmektedir.

İsmail H. Ünal, *Ebû Hanîfe'nin Hadîs Anlayışı.*

Metin Yiğit, *Ebû Hanîfe'nin Usul Anlayışında Sünnet*: İlk kaynaklara ulaşması bakımında dikkate değer bir çalışmadır.

Mahir Yâsîn Fahl, *Eseru ileli'l-hadîs fî ihtilâfi'l-fukaha*, Amman, 2000.

Yunus Apaydın, "Hanefî Hukukçuların Hadîs Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî İnkıta Anlayışı", *EÜİFD*, (1992) 8.

HZ. PEYGAMBER VE MUCİZE

SORU 41: Kur'ân mucize gösterme olgusuna soğuk bakmaktadır. Bu durumda Hz. Peygamber'in mucize göstermesini nasıl değerlendirmek gerekir?

Eskiden beri Hz. Peygamber'in (maddî) mucizeler gösterdiği hep kabul edilmiştir. Hatta Mu'tezile, Şî'a gibi fırkalar bile bu olguya itiraz etmemiştir. Bu konuda müstakil kitaplar da yazılmış, Hz. Peygamber'in bu yönü ortaya konulmuştur. Ne var ki günümüzde Hz. Peygamber'in tek mucizesinin Kur'ân olduğu yönünde bir iddia ortaya atılmış ve maddî mucizelere yönelik hadîsler reddedilmiştir. Bunun dayanağının da Kur'ân olduğu ileri sürülmüştür. Kur'ân'a göre Hz. Peygamber'e maddî mucize verilmemiştir. Dolayısıyla ayın yarılması vb. mucizeler Kur'ân'a aykırıdır.

Aşağıda dayanak olarak ileri sürülen ayetleri ele alacağız; ancak burada hemen belirtelim ki, Hz. Peygamber'in en önemli mucizesinin Kur'ân olması, onun başka mucizesinin olmadığı anlamına gelmez. Mu'tezile de -Kur'ân dışında- maddî mucizelerin nübüvvetin isbatına yönelik birer delil olamayacağını kabul etmektedir. Çünkü maddî mucizeler, ancak bir peygamberin nübüvvetini tanıdıktan sonra bilinebilir. Bu bakımdan maddî mucizeler nübüvvetin isbatında temel değil, talî bir meseledir. Kısaca maddî mucizeler sadece peygamberliği kuvvetlendirmek içindir. Burada dikkat edilirse, Mu'tezile mucizeleri inkâr etmemekte, maddî mucizelerin nübüvveti ispata yönelik kabul edilmesini eleştirmektedir. Elbette bu da tartışılır, ama mucizelerin varlığı kabul edildikten sonra sonuç itibariyle onların hangi amaca matuf olduğu o kadar da önemli değildir.

Kâdî Abdülcabbâr'ın, mucizelerin varlığını kabul etmede daha sarih ifadeler kullandığı görülmektedir. Ona göre Kur'ân dışında Hz.

Peygamber'e verilen mucizeler zorunlu olarak bilinenler ve istidlâl yoluyla bilinenler olmak üzere ikiye ayrılır. Birinciler hissî mucizeler türünden olup az bir yemekle büyük bir topluluğu doyurmak, taşların davete iştirâk etmesi, hurma kütüğünün inlemesi, elindeki çakıl taşlarının Allah'ı tesbihi, çağırdığında ağacın yanına gelmesi bunlara örnek olarak gösterilebilir. (*Şerhu usûli'l-hamse*, Kahire, 1988, s. 597) Bu durum Mu'tezile'nin de kendi içinde farklı düşündüğünü göstermektedir.

Mucize sözlükte başkasını aciz bırakan demektir. Istılâhta ise peygamber olduğunu iddia eden kişinin, doğruluğuna delâlet eden fiil anlamına gelir. Mucizenin bazı şartları vardır: Doğrudan Allah'tan olması, peygamberlik iddia eden kişinin iddiasını müteakip olması, iddiaya uygun olması, olağanüstü olması gibi. Bu tanım ve şartların kelâmcılara ait olduğu özellikle vurgulanmalıdır. Kelamcıların amacı ise mucizeyi nübüvveti isbatın bir aracı olarak değerlendirmektir. Dolayısıyla her mucizede bu şartların birlikte bulunması zorunlu değildir. Mesela mü'minlere yönelik mucizeler peygamberliği ispat etmek için değildir. Onlar mü'minlerin kalplerini te'yid etmek içindir. Esas itibariyle bir fiilin Allah'tan olup peygamberin elinde olağanüstü bir hal kazanması onu mucize kılmaya yetmektedir. Bu durumda iki tür mucize ortaya çıkmaktadır:

a. Müşriklere yönelik mucizeler. Bunlar nübüvveti isbat içindir. Asr-ı Saadet'teki örneklerine baktığımızda yok denecek kadar az oldukları görülür. Hatta sadece örneğin Ay'ın yarılması olayı olduğu bile söylenebilir.

b. Mü'minlere yönelik mucizeler. Bunlar nübüvveti isbat etmek için değildir. Bunlar hidayet ve kalbe itminan verme kabilinden olan mucizelerdir. Örnekleri de çoktur.

Acaba Kur'ân Hz. Peygamber'e her iki tür mucizenin verildiğini ifade etmekte midir? Yoksa hiçbir mucizenin verilmediğini mi söylemektedir? Ya da müşriklere yönelik mucize gösterme konusunda Allah istekli değil midir? Dolayısıyla müşriklere ve mü'minlere gösterilecek mucize konusunda doğal olarak bir ayrım mı ortaya çıkmıştır? Bu sorulara cevap verebilmek için önce ilgili ayetleri kaydedelim, ardından da onları değerlendirelim:

a. "Dediler ki: 'Ona Rabbinden bir mucize indirilse ya!' (Ey Muhammed!) De ki: 'Şüphesiz Allah'ın, bir mucize indirmeğe gücü yeter. Fakat onların çoğu bilmiyor." (En'âm, 37)

b. "Bizi, (Kureyş'in istediği) mucizeleri göndermekten, ancak öncekilerin onları yalanlamış olması alıkoydu. (Nitekim) Semûd kavmine o dişi deveyi açık bir mucize olarak verdik de onlar bu yüzden zalim oldular. Oysa biz mucizeleri sırf korkutmak için göndeririz." (İsrâ, 59)

Bu ayetler açıkça mucize gönderme konusunda bir isteksizliği ortaya koymaktadır. Yukarıdaki ilk ayete gelince, onlar müşriklerin gönüllerine uygun tarzda mucizenin gönderilmeyeceğini vurgulamaktadır. Elmalılı, En'âm Sûresi 37. ayet çerçevesinde bu durumu şöyle belirtmiştir: "İnen ayetleri duymadılar, inkâr ettiler de Peygamber'e kendi gönüllerince bir ayet, bir mucize indirilmesini hor görür bir itiraz şeklinde talepte bulundular. Allah bir mucize indirmeye şüphesiz kadirdir. İndirmezse, güçlüğünden değil, hikmetindendir." (*Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul, ts. III, 417) Bu hikmeti S. Ateş şöyle açıklamaktadır: "Eğer Allah onlara istedikleri anda mucize indirmiyorsa, bu yine onlara acıdığından dolayıdır. Çünkü istedikleri gibi hemen mucize inse inen mucizeyi de çeşitli bahanelerle kabul etmeyecek, ona büyü diyecekler, hatta onu doğal görüp başka mucize isteyeceklerdir." (*Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, III, 141)

Allah'ın mucize göndermeme isteksizliğinin bir başka sebebi daha vardır. Bu sebep yukarıda belirtilen Allah'ın acımasını da izah etmektedir. Bu "Bizi, ayetler (mucizeler) göndermekten alıkoyan tek şey, öncekilerin bu ayetleri yalanlamış olmasıdır." şeklinde ayette geçen husustur. Müşriklerin Hz. Peygamber'den, Mekke'de dağları yürütüp ovalar açmasını, ırmaklar fışkırtmasını, bağlar bahçeler yaratmasını, gökten hazineler indirmesini istedikleri Kur'ân'da anlatılmıştır. Allah, ayette müşriklerin istedikleri mucizeleri neden göndermediğini açıklamıştır. Daha önceki milletler de mucize istemişler, fakat mucizeleri gördükten sonra da yalanlamışlar ve bu yüzden de cezalandırılmışlardır. Allah mucizeleri korkutup uyarmak için gönderir. Mucizeleri gördükleri halde yalanlayanlar cezalandırılır.

Burada mucizeler konusunda bir ayrımın ortaya çıktığı açıktır. Bu hususa Elmalılı dikkat çeker ve Allah'ın kudretine delâlet eden mucizelerin üç kısım olduğunu belirtir: "Mucizelerin bir kısmı her şeyi kapsar. Her şeyde O'nun bir olduğuna delâlet eden bir ayet vardır. Bir kısmı olağanüstüdür. Peygamberlerin mucizeleri böyledir... Mucizeler arasında inadına istek ve ısrar edilen bir kısım vardır ki, bunlara 'ayât-ı mukteraha' denilir. Bunlar gösterildiği zaman inanmayanlar Semûd kavmi gibi kökleri kesecek bir azap ile derhal yok edilmişlerdir."

Öyle anlaşılıyor ki, Hz. Peygamber döneminde azabı gerektirecek bir mucize talebine karşılık verilmemiştir. Mucizelerin çeşitli kısımlara ayrıldığı bilinmektedir. Elmalılı'nın yaptığı tasnifin yanında başka tasnifler de vardır. Süleyman Nedvî'ye göre, mucizeler hidayet, ilâhî yardım ve helâk mucizeleri şeklinde üçe ayrılır. Bu durum en azından mucizelerin hepsinin eşit olarak değerlendirilemeyeceğini göstermektedir.

Şimdi bu duruma göre mucizeleri değerlendirelim:

a. Allah mucize gönderme konusunda isteksizdir. Zira geçmiş kavimler sürekli bunları yalanlamış, akibetleri de kötü olmuştur. Bu ümmetle ilgili olarak Allah maddî mucizelerle insanların iman etmesini istememektedir. Bununla birlikte Mekke döneminin ilk yıllarında mucize taleplerine ayın yarılması olayıyla karşılık verilmiştir. Kamer Sûresi, Mekke döneminde inen ilk sûrelerdendir. En'âm Sûresi ise Mekke devrinin sonlarına doğru ve bir defada inmiştir. İsra Sûresi de Mekke döneminin sonlarında nazil olmuştur. Mekkeli Müşrikler Kamer Sûresi'nde belirtildiği gibi ayın yarılmasını "büyü" olarak değerlendirmişlerdir. Müşriklerin bu yapısını bilen yüce Allah, muhtemelen onları maddî mucizelerle imana sevk etmeyi amaçlamamıştır. Bu durum maddî olarak hiç mucize gösterilmediğini değil, yok denecek kadar az bir iki –belki de sadece ayın yarılması- mucize gösterildikten sonra Allah'ın rahmeti gereği mucize taleplerine karşılık verilmediğini ortaya koyar. Hatta Ay'ın yarılması olayında bile mucize göstermeye yönelik bir isteksizlik vardır. Zira olay gece vuku bulmuştur. Çok

kimse de buna muttali olamamıştır. Bu da mucize gösterme konusundaki isteksizliğin başka bir delilidir. Ancak bu isteksizlik –dediğimiz gibi- bir tane dahi olsa hiç mucize gösterilmediği şeklinde yorumlanmamalıdır.

b. Kur'ân'da mucize talepleriyle ilgili ayetlere baktığımızda hepsinin müşriklerle ilgili olduğunu görürüz. Dolayısıyla buralarda onlara yönelik hitaplarla Allah'ın bir lütfu ve yukarıda geçtiği gibi ilâhî yardım olarak mü'minlerin karşılaştığı mucizeleri karıştırmamak gerekir. Kur'ân'da bu anlamda mucizeler bulunmaktadır. (Bkz. Osman Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mucize*, s. 216-229) Burada Peygamberimizin mucizesi kabilinden inşikāk-ı kamer, isrâ' ve mi'râc, Rumların galip geleceğinin haber verilmesi, onun düşmanlarından korunması, Bedir'deki alâmetler, Mekke'nin fethi müjdesine atıfta bulunulmaktadır. Bunların bazısını hissî veya maddî mucizelerle karıştırmamak gerekir.) Mucizelerin illâ da nübüvveti isbata ve meydan okumaya yönelik olması gerekmemektedir. Esas itibariyle bir başkasının benzerini yapmaktan aciz olduğu şey mucizedir. Mucize esas itibariyle böyle olmakla birlikte muhatabları açısından farklı manalar ifade edebilir. Müşrikler için bir nübüvveti isbat ve meydan okuma; mü'minler için ilâhî bir lütuf, takviye ve te'yid olabilir. Kur'ân'da bu tür mucize, yani olağanüstü haller bulunduğuna göre hadîslerde bu tür mucizelerin varlığı yadırganacak bir husus değildir. Normal insanlardan, yani kâmil bazı insanlardan olağanüstüne *benzer* bazı hallerin sudûr ettiği bir vâkıadır. Bu tür halleri Allah'ın güç ve kudreti altında bulunan Hz. Peygamber'e çok görmemek gerekir.

c. Bununla birlikte belirtmekte fayda vardır ki, gerçekten hadîs literatüründe Hz. Peygamber'e isnâd edilen mucizelerin sayısının hayli kabarıktır. Bunların hepsi sıhhat açısından aynı değerde değildir. Bu rivayetlerin ilk planda sıhhat açısından değerlendirilmeleri gerekir. Zira bunlar bir bütün olarak kabul edildiğinde Hz. Peygamber'i tarih üstü bir varlık gibi göstermektedirler. Hatta öyle olmuştur ki, her peygamberin muci-

zesine ille de Hz. Peygamber'in elinde zuhûr eden bir nazire bulunmaya çalışılmıştır. Bundan dolayı muhakkak bu tür rivayetlerin değerlendirilmesi lazımdır.

İSRAİLİYÂT MESELESİ

SORU 42: İsrâiliyyât nedir? Buna karşı tavrımız ne olmalıdır?

İsrâiliyyât, ehl-i kitab mensuplarının, özellikle Yahudilerin Müslüman olurken eski inanç, ahlâk, tarih ve efsaneye dayalı kültürlerine ait unsurları da beraberlerinde İslâm'a dahil etmelerine denilir. Kelime olarak İsrailoğulları'na ait bilgi anlamına gelmektedir.

Arabistan'da yaşayan Araplar, İslâmiyet gelmeden önce tamamen "ümmî" bir toplumdu. İslâmiyet'in zuhûru ile birlikte istidat ve kabiliyetleri uyandı. İslâm sayesinde kabiliyetleri uyanan Araplar, bütün kabiliyet ve duygularıyla İslâm'a yöneldiler. Bütün meyilleri İslâm'a yöneldiği için kâinâta olan ilgileri yalnızca Cenab-ı Hakk'ın birliğine delil getirmek maksadını taşıyordu. Onların bu kabiliyet ve duygularını eğiten yalnızca Kur'ân idi. Ancak, Hz. Peygamber İslâm dinini açıktan yaymaya başladıktan sonra, bu dini kabul eden sadece Araplar olmadı. Araplarla birlikte diğer ehl-i kitap da, gerek fert gerekse topluluk bazında İslâm'ı kabul ederek bu yüce dinle müşerref oldular. Bu insanlar arasında, "ulemâ-i ehl-i kitap" denilen, diğer kitaplara -tahrif olmuş semavi kitaplara- yıllarca iman etmiş alimler de vardı. Bu alimlerden bir kısmı -özellikle Musevî alimler- İslâm'a girerken, eski malumâtlarıyla Müslüman oldular. Bunlardan Kâ'bu'l-Ahbâr, Abdullah b. Selam ve bu ikisinden bir sonraki nesilden olan, Vehb b. Münebbih ehl-i kitaba, özellikle İsrailoğulları'na dair rivayetlerin İslâm literatürüne geçmesinde önemli rol oynamışlardır.

İslâm'a göre tüm peygamberler aynı zamanda İslâm peygamberleridir ve insanlığın doğuşunda İslâm tek din olarak var olmuştur. Musevî ve Hristiyanlar ise, İslâm'da ehl-i kitab olarak anılmıştır. Bu dinlerde inanılan Hz. Mûsâ ve İsâ birer İslâm peygamberidir. Fakat getirdikleri mesaj daha sonra halklar tarafından tahrif edilmiştir. Bu arka plan Kur'ân'da açıkça anlatılmıştır. Buna göre İsrâiliyyât sözcü-

ğü olumsuz bir anlama sahiptir. Genellikle tefsir ve hadîs alimleri terimi sadece Yahudi kaynaklı kıssalar olarak görmemiş daha geniş biçimde kullanmıştır. Fakat terimin kullanım alanına ve yorumuna dair iki ana görüş vardır:

a. Tefsir ve hadîse karışmış başta Yahudi olmak üzere zaman zaman Hristiyan veya daha eski kültür veya mitolojiler kaynaklı efsane ve asılsız kıssalar.

b. Kasıtlı olarak, İslâm inancını tahrif etmek amacı taşıyarak, başta Yahudiler olmak üzere karşıt görüşlü gruplar tarafından tefsir ve hadîse sokulmuş, eski kaynaklarda geçmeyen efsane veya asılsız kıssalar.

Genel görüş birinci İsrâiliyyât tanım ve yorumunu kabul etse de, bazı tefsir ve hadîs alimleri ikinci tanımda ısrar etmişlerdir.

Amaç veya süreç ne olursa olsun, bilinen gerçek İslâm tefsir ve hadîs geleneğinde yer etmiş, birebir İslâm (yani Kur'ân veya Sünnet) kaynaklı olmayan çoğu hurafe veya rivayetin Yahudi kaynaklı olduğudur. Burada son dönem araştırmacıları tarafından kaydedilmiş bir başka detay da bu kıssaların bir kısmının birebir Tevrat kaynaklı olmaktan ziyade, Sümer mitolojisinden yoğun oranda etkilenmiş olan İsrail efsane ve folkloru kaynaklı olduğudur. Yahudi kültür ve inancının İslâm'ın özellikle tefsir ve hadîs ilimlerini belli noktalarda etkilemesi, Müslümanlarla ilişkisi en çok olan kitap ehli olduğundan normal karşılanabilir. Sonuç olarak, tefsir ve hadîste karşılaşılan İslâm kaynaklı olmayan kıssaların geneline İsrâiliyyât denmesinin en büyük nedeni bu kıssaların çoğunun Yahudi kaynaklı olmasıdır, yine de farklı kaynaklar da mevcut olsa da bütünü kapsayan terim İsrâiliyyât olmuştur.

İsrâiliyyât İslâm öncesi dönemde zaten Arap kültür ve mitolojisinde büyük oranda bulunmaktaydı. Bunun en büyük nedeni Arap yarımadasındaki Yahudi nüfus idi; sonuçta yakın yaşayan bu toplumlar arasında inanç ve kültür etkileşiminin oluşması kolaydı. Yine de kaydedilmesi gereken bu etkileşimin çok büyük çapta olmadığıdır, her ne kadar hakkındaki bilgi sınırlı da olsa Arap mitolojisinin belirgin bir şekilde Yahudi kültür ve dininden farklı olduğu bilinmektedir.

İslâm'ın ortaya çıkışından sonra özellikle Medîne'ye hicret etmenin sonucunda Müslümanlar ve Yahudiler arasında yakın ilişkiler olmuştur. Medîne'de çeşitli Yahudi toplulukları bulunmaktaydı ve Müslümanlar bu topluluklarla ilişki halindeydi. Zaman zaman İslâm peygamberi de bu toplulukları tebliğ amacıyla ziyaret ederdi. Bu sırada İslâm dinine giren çeşitli Yahudi din adamları da olmuştur.

İslâm tarihinde bu kültürel etkileşimin boyutları rahatlıkla görülebilir. Ayrıca bu etkileşim sadece tefsir ve hadîs ilimlerinde kendine yer bulmamış, kelâm ilmini de zaman zaman etkilemiştir. Mesela kelâm ilminin önemli konularından olan *Kur'ân'ın mahluk olup olmadığı* meselesinin ilk ortaya çıkış yerinin, Yahudi kaynaklar olduğuna dair çeşitli rivayetler vardır.

Erken dönemde İslâm Peygamberi insanlara birebir dinî bilgiler aktarır, daha sonra bu bilgileri sahâbîler tabiilere nakleder, tâbiîler ise kendi talebeleri tebeü't-tâbiîne aktarırdı. Tâbiîn döneminde çeşitli *uydurma hadîs* olayları baş gösterince ve bu olaylar tebeü't-tâbiîn döneminde artınca, rivayetleri yapan kişilerin adlarına ve diğer unsurlara dikkat edilmeye başlandı. Fakat yine de, özellikle sonraki dönemlerde, rivayet eden kişiler doğruluk ve doğrulanabilirlik yönlerinde pek titiz davranmamışlardır. Daha sonraları tefsir ve hadîslerin tedvîn edilmeye başlandığı dönemlerde bu zayıf rivayetlerin de etkisiyle tefsir ve hadîs ilmine çeşitli İsrâiliyyât sızmıştır. Fakat İsrâiliyyâtın sonradan asıl anlamda yaygınlaşmasına neden olan belki başlıca unsur bu dönemde yapılan tefsir ve hadîs tedvînlerinden sonraki dönemlerde yapılan tedvînlerde genellikle sadece metinlerin aktarıldığı, metinleri rivayet eden, kaleme alan isimlerin aktarılmamasıdır. Daha sonraki dönemlerde İsrailiyyat temelli rivayetler büyük artış gösterdi ve tefsir ile hadîs alanına iyice yayıldı. Zaten önceki dönemlerde hadîs tedvîn edilirken karışmış çeşitli İsrâiliyyât temelli bilgiler, tefsir tedvîn edilirken de kullanılmıştır.

İbn Haldun'un ünlü eseri *Mukaddime*'de İsrâiliyyâtın tefsire girişine dair açıklama ve tahliller bulunmaktadır: "Araplar ehli kitap ve ilim sahibi olmadıklarından bedevî bir milletti. Kâinâtın hilkatine, hilkatin ibtidâsına, esrâr-ı vücûda dair insan nefsinin meraklı olduğu şeyleri öğrenmek istedikleri zaman, bunları kendilerinden önce kitap

sahibi olanlara sorarlardı. Onlar da Yahudiler ve Hristiyanlardı. Böylece Kâ'bu'l-Ahbâr, Vehb b. Münebbih, Abdullah b. Selam ve emsalinin nakilleriyle tefsirler doldu. Onların yüksek mevkii olduğundan kabul olundu. Bunlar ahkâma dair olmadıklarından bu hususta göz yumdular; 'Hikâye değil mi, ne olacak?' dediler. Fakat ilimde rüsuh sahibi olanlar işin doğrusunu aradılar, sıhhatine delil olmayanları tezyif ettiler."

O halde İsrâiliyyât denilen haberleri üç kısımda mütalaa edebiliriz:

a. İslâm'ın kabul ettiği ve doğru olduğuna tanıklık ettiği kıssalar haktır.

Buna örnek: Buhârî ve başkalarının rivayetine göre İbn Mes'ûd şöyle demiştir: "Yahudi alimlerinden birisi Resûlullah'a gelip dedi ki: 'Ey Muhammed! Bizler (kitabımızda) yüce Allah'ın semâvâtı bir parmağında, yerleri de bir parmağında, bütün ağaçları bir parmağında, suyu ve toprağı bir parmağında, diğer mahlukatı da bir parmağında tutarak ve 'Benim melik!' diye buyuracağına dair bilgi okuyoruz. Bunun üzerine Peygamber, bu Yahudi aliminin söylediklerini doğruladı. Ve azı dişleri görününceye kadar güldü. Daha sonra Resûlullah, 'Onlar Allah'ı gereği gibi takdir edemediler. Halbuki kıyamet gününde arz bütünü ile onun kabzasındadır. Gökler ise onun sağ eli ile dürülmüş olacaktır. O, şirk koştuklarından münezzehtir ve çok yücedir.' (Zümer, 67) âyetini okudu."

b. İslâm'ın kabul etmeyip, yalan olduğuna tanıklık ettiği haberler. Bunlar da bâtıldır. Buna örnek: Buhârî, Câbir b. Abdullah'ın şöyle dediğini rivayet etmektedir: Yahudiler; erkek hanımıyla, arka tarafından cimâ' ettiği takdirde çocuğun şaşı geldiğini ileri sürüyorlardı. Bunun üzerine, "Kadınlarınız sizin için bir tarladır. O halde tarlanıza dilediğiniz gibi varın." (Bakara, 223) âyeti indi.

c. İslâm'ın kabul etmemekle birlikte red de etmediği haberler hakkında ise hüküm vermemek icab eder. Çünkü Buhârî'nin rivayetine göre Ebû Hureyre şöyle demiştir: "Kitap ehli Tevrat'ı İbranice okuyorlar ve Müslümanlara Arapça açıklıyorlardı. Resûlullah sallallâhu aleyhi vesellem bunun üzerine: Kitap ehlini tasdik de etmeyin, onları yalanlamayın da ve biz Al-

lah'a, 'Bize indirilene ve size indirilenlere iman ettik.' (Ankebût, 46) deyiniz." Fakat herhangi bir sakıncadan korkulmadığı takdirde bu kabilden İsrâiliyâta dair haberleri anlatmak caizdir. Çünkü Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

"Benden bir âyet dahi olsa tebliğ ediniz. İsrailoğulları'ndan da haber nakledebilirsiniz. Bunda bir sakınca yoktur. Bununla birlikte kim kasten benim aleyhime yalan uydurursa cehennemdeki yerine hazırlansın." Hadîsi Buhârî rivayet etmiştir. Onlardan bu kabilden nakledilen rivayetlerin birçoğunun dinde hiçbir faydası yoktur. Ashâb-ı Kehf'in köpeklerinin rengini tayin etmek ve benzeri haberler gibi. Dine dair herhangi bir husus hakkında kitap ehline soru sormaya gelince bu haramdır. Çünkü Ahmed b. Hanbel'in rivayetine göre, Câbir b. Abdullah şöyle demiştir: Resûlullah şöyle buyurdu:

"Kıtap ehline herhangi bir şey hakkında soru sormayınız. Çünkü kendileri sapıtmışken onlar sizi asla doğruya götüremezler. Sizler ise (size cevap verdikleri takdirde) ya bir bâtılı tasdik edeceksiniz yahut bir hakkı yalanlayacaksınız. Gerçek şu ki, eğer Mûsâ aranızda hayatta bulunsaydı, ona dahi bana tabi olmaktan başka bir tutum, helâl olmazdı."

Yine Buhârî, Abdullah b. Abbâs'dan şöyle dediğini rivayet etmektedir: "Ey Müslümanlar! Sizler kitap ehline herhangi bir şey hakkında nasıl soru sorarsınız?!. Halbuki Allah'ın Peygamberinize indirmiş olduğu kitabınız Allah'tan gelmiş haberlerin en yenisidir ve katıksızdır. Hiçbir şey ona bulaşmamıştır. Allah da sizlere kitap ehlinin Allah'ın kitabını başkasıyla değiştirdiklerini, kitaplarında tahrifât yaptıklarını size anlatmıştır. Kendi elleriyle yazdıklarını az bir bedel karşılığında satmak için bu Allah tarafındandır, demişlerdir. Size gelmiş olan ilim sizleri onlara soru sormaktan alıkoymaya yetmiyor mu? Allah'a yemin ederim, onlardan herhangi bir kimsenin size indirilene dair soru sorduğunu görmedim."

Burada bir noktanın altını çizmek gerekiyor: Şüphesiz ilimle uğraşmayan kimselerin İsrâiliyyât türü haberlerden her halde uzak durması gerekir. Ancak ilimle uğraşanlar İsrâiliyyât meselesinin farkında olarak Kitab-ı Mukaddes ile ilgilenmeleri gerekir. Zira Kitab-ı Mukaddes'teki bazı bilgi ve olaylar Kur'ân'ın ilgili ayetlerini -özellikle

ehl-i kitabla ilgili olanlarını ki, Kur'ân'ın neredeyse üçte birini oluşturmaktadır- anlamakta kolaylık sağlamaktadır. O zemin bilindiğinde Allah'ın ne kastettiği daha iyi anlaşılmaktadır. Hem Kitab-ı Mukaddes'e hem de Kur'ân'a tam bir vukufiyet kesbedildiğinde oryantalistlerin iddialarına ve misyonerlerin dejenerelerine daha rahat cevap verilebileceği aşikârdır.

SAHÂBENİN NAKLETTİĞİ HADÎS SAYISI

SORU 43: Hz. Peygamber'le uzun müddet arkadaşlık eden bazı sahâbîlerin rivayet ettiği hadîs sayısı neden azdır?

Sahâbenin sayısı yüz binlerin üzerinde olduğu halde, ancak bin veya bin beşyüz kişiden hadîs rivayet edilmiş, bunların da yedisinden yapılan rivayetler binin üstünde olmuştur. Her bir sahâbîden sonraki asırlara intikal eden rivayetlerin sayılmasıyla yapılan bu tesbit, sahâbenin hadîs ve sünnet bilgisini tayinde kesin bir ölçü değildir. Dört halife başta olmak üzere, Hz. Peygamber'le daha uzun süre beraber olan pek çok sahâbînin rivayetleri, sünnet bilgileri daha çok olmasına rağmen, binin altında kalmıştır. Ahmed b. Hanbel, sahâbe içinde çok hadîs rivayet edenlerin altı kişi olduğunu söyler. Bunlar; Ebû Hureyre, Abdullah b. Ömer, Enes b. Mâlik, Hz. Âişe, Câbir b. Abdullah ve Abdullah b. Abbâs'tır. Ahmed Muhammed Şakir bu isimlere, Ebû Sa'îd el-Hudrî, Abdullah b. Mes'ûd ve Abdullah b. Amr'ı da ilâve ederek muksirûnu dokuza çıkarır. Muksirûnun rivayetleriyle ilgili sayı genellikle, İbnu'l-Cevzî'nin Bakıyy b. Mahled'in *Müsned*'indeki hadîsleri sayarak yaptığı tesbite dayanır. Hadîs kitapları arasında en çok hadîs ihtivâ ettiği kabul edilen ve maalesef günümüze tamamı intikal etmeyen bu eserdeki muksirûnun rivayetleriyle Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'indeki rivayetleri arasında fark vardır. Bu fark, bir hadîsin değişik tarihlerle rivayet edilmesi ve bunların her birinin ayrı birer hadîs sayılmasından ileri gelmektedir. Bu iki müsneddeki rivayetlerine göre Muksirûn ve hadislerinin toplam sayısı şöyledir: (İlk rakamlar Bakıyy, ikinciler Ahmed'in *Müsned*'indeki rivayetlerdir).

1. Ebû Hureyre (58/672): 5.374-3.848 hadîs.
2. Abdullah İbn Ömer (73 veya 74/692): 2.619-2.019 hadîs. (2.630 diyenler de vardır.)
3. Enes b. Mâlik (93/712): 2.286-2.178 hadîs.
4. Hz. Âişe (58/678): 2.210 hadîs.
5. Abdullah İbn Abbâs (68/687): 1.660-1.696 hadîs.
6. Câbir İbn Abdullah (74 veya 78/693): 1.540-1.206 hadîs. (1.640 diyenler de vardır.)
7. Ebû Saîd el-Hudrî (74/693): 1.170-958 hadîs.
8. Abdullah İbn Mes'ûd (32): 848-892 hadîs.
9. Abdullah İbn Amr (63): 700-722 hadîs.

Bu rakamlara mükerrer hadîsler de dahildir. Mükerrerler çıkarıldığında sayılar hayli düşmektedir. Mesela, Ebû Hureyre'nin, Ahmed b. Hanbel'in müsnedindeki rivayetleri, mükerrerler çıkarılınca 1.579'a inmektedir. Her ne kadar rivayetleri bini bulmasa da, Abdullah b. Mes'ûd ve Abdullah b. Amr'ı Muksirûndan sayılması çok isabetli olacaktır. Çünkü Ebû Hureyre gibi bir sahâbî, Abdullah b. Amr'ın dışında hiç bir sahâbînin kendisi kadar hadîs bilmediğini ikrar etmiştir. O'nun, bizzat Hz. Peygamber'den izin alarak yazdığı ve adına "es-Sahîfetu's-Sâdıka" dediği ve 1.000 kadar hadîs ihtivâ eden bir kitabı vardı. Tamamı günümüze intikal etmeyen bu sahifeden 700 kadar hadîsi Ahmed b. Hanbel *Müsned*'inde rivayet etmektedir. Ne var ki, ehl-i kitab kültürüne de vâkıf olduğu için, İsrâiliyyât karışır endişesiyle çoğu kimse Abdullah'dan fazla rivayet etmemiş; bir de onun Hz. Peygamber'den sonra, Mısır gibi, o zamanlar önemli bir hadîs merkezi olmayan bir beldeye yerleşmiş olması da ondan rivayeti azaltmıştır. Muksirûnun hemen hepsi hicrî 60'lı yıllardan sonra vefat ettiği halde Abdullah b. Mes'ûd, nisbeten daha erken bir dönemde h. 32'de vefat ettiği için ondan rivayet edilen hadîsler bini aşmıştır. Bulunduğu bölgenin fıkhî yapısına büyük tesiri olan İbni Mes'ûd, diğerleri gibi uzun bir ömür yaşayabilseydi, şüphesiz ki rivayetleri çok daha fazla olurdu. Bu sahâbîlerin diğerlerinden daha çok rivayet etmiş olmalarının bazı sebepleri şunlardır:

1. Muksirûnun hemen hepsi çok genç yaşta, hafızalarının diri olduğu öğrenme çağlarında Hz. Peygamber'i idrâk etmiş ve ondan sonra uzun bir süre, takriben 50 ila 80 sene daha yaşamışlardır. Asr-ı saâdetten sonra meydana gelen olaylar, hadîs rivayetine duyulan ihtiyacı arttırmış, bu nedenle, geç vefat eden sahâbîlerden rivayet, önce vefat edenlerden daha çok olmuştur.
2. Ashâbın çoğunun değişik dünyevî meşgaleleri vardı. Muksirûnun bir kısmı genç ve bekar olduğu, bir kısmı da suffa ashâbından olduğu için (Mescid-i Nebevî'nin avlusunda bulunan suffada kalanların ihtiyaçları Resûlullah veya ashâb tarafından karşılanıyor, onlar daha ziyade ilim ve ibadetle meşgul oluyorlardı) maişet meşgaleleri olmadığından, Resûlullah ile daha fazla beraber oluyorlar, böylece daha çok hadîs duyuyor, öğreniyorlardı. Ashâbın, çok hadîs rivayet ettiği yolundaki ithamına cevaben Ebû Hureyre; muhâcirler pazarda, ensâr tarlalarda meşgul olurlarken kendisinin, boğaz tokluğuna Resûlullah'ın peşinde gittiğini, onların duymadıklarını duyduğunu söylemiştir. Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in en genç hanımı; Enes, 10 yıl boyunca onun hizmetçisi; Abdullah b. Abbâs, amcaoğlu ve hanımı Meymûne'nin yeğeni; İbni Ömer, genç bir delikanlı ve hanımı Hafsa'nın kardeşi; İbn Mes'ûd ve Ebû Sa'îd Suffa ashâbından oldukları için bunların hemen hepsi, genellikle Resûlullah'ın çok yakınında bulunma imkânına kavuşmuşlardır. Ayrıca bunlar, daha sonra da dünya işleriyle fazla meşgul olmadıklarından hadîs rivayetine daha çok zaman ayırabilmişlerdir. Fakat mesela, dört halife, devlet işleri ve harplerle meşguliyetlerinden dolayı rivayete onlar kadar zaman ayıramamışlardır.
3. Bunlar mizac olarak öğrenmeye ve rivayete çok düşkün kimselerdi. Denilebilir ki, hadîs öğrenmek için Resûlullah'a en çok soru soranların başında bunlar geliyordu.

Sahâbe, hadîs ve sünnet bilgisi yönünden farklı olduğu gibi, kendilerinden rivayet edilen hadîslerin azlığı ve çokluğu bakımından da aralarında fark vardır. Daha sonraki asırlarda, takriben beş ve altıncı asırlarda sahâbîlerden nakledilen hadîslerin yekûnu tesbit edilmeye

çalışılmış, rivayetleri binden çok olanlara "Muksirûn"; rivayeti binden az olanlara da "Mukillûn" (az rivayet edenler) denilmiştir. Fakat böyle bir tasnif ve tesbit, sahâbenin hadîs bilgisini tam olarak yansıtmada kesin bir ölçü değildir. Toplam sayıları tahminen yüz binin üzerinde olan sahâbeden ancak bin-bin beş yüz kadarından hadîs rivayet edilmiştir. Hadîs rivayeti Hz. Peygamber'in vefatından sonra başladığı, zamanla arttığı ve her sahâbînin, çok çetin bir iş olan sağlam bir hadîs bilgisi, kuvvetli bir hafıza, bilinen hadîsleri ifade, güç ve yeteneği gibi rivayet şartlarını taşıyamaması, bazılarının Resûlullah'ı bir iki defa görüp memleketlerine dönmüş olması, bazılarının ondan önce vefat etmiş bulunması gibi sebeplerle, hadîs rivayet edenlerin toplam sayısı bin civarında kalmıştır. Bu sahâbîlerin yedisinden rivayet edilen hadîsler binin üzerinde, bunların dışında kalanlardan rivayet edilenler ise, binin altındadır. Mukillûndan olan dokuz yüz civarındaki sahâbîden rivayet edilen hadîs, kişi başına 25 veya daha az sayıdadır. Mukillûnden sayılan bazı sahâbîler ve rivayet ettikleri hadîs sayıları şöyledir: Abdullah İbn Mes'ûd 848 hadîs; Abdullah b. Amr 700 hadîs; Hz. Ömer ve Hz. Ali 500'er hadîs; Ümmü Seleme 378 hadîs; Hz. Osman 146 hadîs; Hz. Ebû Bekir 142 hadîs...

Resûlullah ile çok daha uzun süre sohbet ve beraberliği olan pek çok sahâbe, hatta sahâbenin en ileri gelenleri; Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali başta olmak üzere, Cennet'le müjdelenmiş on sahâbî Abdullah İbn Mes'ûd, Abdullah İbn Amr, Hz. Âişe dışındaki zevcât-ı tâhirât... vb. mukillûn arasında sayılmaktadır. Sünnet bilgisi hayli zengin olan bu sahâbîlerden daha fazla hadîs rivayet edilememesinin sebepleri şunlar olabilir: Yanlış veya hatalı rivayet ederek Resûlullah'a iftira etme durumuna düşebilirim endişesiyle pek çok sahâbî, kesin olarak bilmedikleri hadîsleri rivayet etmemişler veya ancak çok mecbur olduklarında ihtiyaç duyulan kadar rivayet etmişlerdir. Bazı sahâbîler Hz. Peygamber hayattayken veya ondan az bir zaman sonra vefat ettikleri için rivayetleri hiç olmamış veya az olmuştur. Resûlullah'dan sonra bazı sahâbîler devlet idaresi ve cihadla daha fazla ilgilendiği için rivayete fazla zaman ayıramamışlardır. Hz. Peygamber'den sonra bazıları, Mekke, Medîne... gibi ilim merkezlerinde kalırken, bazıları daha ücra yerlere yerleşmişler, böylece buralarda bulunan sahâbîlerden yapılan rivayetler azalmıştır. Ashâb içinde

en çok hadîs rivayet eden Ebû Hureyre'nin, kendisinden daha fazla hadîs bildiğini ikrar ettiği tek sahâbî olan Abdullah b. Amr, Mısır'a yerleştiği için kendisinden daha fazla rivayet edilememiştir. Her sahâbînin hadîsleri belleme ve rivayet etmede fıtrî kabiliyeti aynı değildi. Bu farklılık da rivayete etki etmiştir. Sahâbeden rivayet edilen hadîslerin hepsi güvenilir hadîs kaynaklarına ulaşmamıştır.

Sahâbîlerin değişik sayıda hadîs rivayet etmiş olmalarının pek tabii olarak muhtelif sebepleri bulunmaktadır. Bu sebepleri sıralamaya geçmeden önce şu noktanın öncelikle bilinmesi gerekmektedir. Sahâbelerin sünnet bilgisi, rivayet ettikleri hadîs sayısıyla ölçülemez. Çünkü hadîs rivayeti konusuna etki eden birçok sebep bulunmaktadır. Bazılarını şöylece sıralayabiliriz:

1. Ashâbın hepsi aynı anda müslüman olmamışlardır.
2. Hz. Peygamber'i bir iki kere görüp yurduna dönen bedevî Müslümanlar olduğu gibi, ondan hemen hiç ayrılmayanlar da vardı.
3. Ashâbın birçoğu iş-güç sahibi idiler. İşlerinde çalışıyorlardı. Kimileri de karın tokluğuna Hz. Peygamber'in meclisinde bulunuyor, adeta yatılı okul öğrencileri gibi bütün vakitlerini mescidde geçiriyorlardı.
4. Kimileri hadîsleri yazıyor, kimileri ise ezberlemekle yetiniyordu.
5. Bazı sahâbîler hakkında Hz. Peygamber ilim-irfan sahibi olması için dua etmişti.
6. Sahâbelerin vefat tarihleri de farklıydı. Kimileri daha Hz. Peygamber hayattayken vefat etmiş, kimisi Hz. Peygamber'den hemen sonraki yıllarda, kimileri de uzun yıllar sonra vefat etmişlerdi.
7. Hz. Peygamber'den sonra sahâbeler değişik ülkelere dağılmışlardı. Bazıları da Mekke-Medîne gibi İslâm'ın merkezlerinde kalmışlardı.
8. Herkesin ilim öğrenmek ve öğretmekteki kabiliyeti aynı değildir. Bu da rivayet sayısına tesir etmektedir.
9. Bazı sahâbîler bildiklerini ancak ihtiyaç halinde ve ihtiyacı karşılayacak miktarda söylemekle yetinirlerdi.

10. Ayrıca her sahâbînin rivayet ettiği her hadîsin, hadîs kitaplarına intikal ettiği de mutlak olarak söylenemez.
11. Kimileri de yönetimin çeşitli kademelerinde görev aldıkları için meşgaleleri gereği hadîs rivayetine fazla vakit bulamamışlardır.

Bütün bu tabii sebepleri görmezden gelerek, büyük sahâbelerin daha fazla hadîs rivayet etmiş olmaları gerektiği varsayımından hareketle, genç sahâbîlerden bazılarının fazla hadîs rivayet etmiş olmasını şüphe ve tereddütle karşılamak doğru değildir. Hele böyle bir oluşumu "hadîs uydurduğu" şeklinde yorumlamaya hiç imkân yoktur. Rivayet sayıları ne olursa olsun sahâbîler derin bir sorumluluk duygusu, ilmi titizlik ve dini dikkat içinde olmuşlardır. O neslin özellikleri kavranmadan, bugünlerin anlayışıyla hüküm vermeye kalkışmak asla bilimsel bir davranış olamaz. (Ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail L. Çakan, *Hadîs Usûlü*, s. 82-85)

SAHÂBENİN KULLANDIĞI BAZI TABİRLER

SORU 44: Sahâbenin "Böyle emrolunduk, şundan nehyolunduk veya sünnet şöyledir." şeklindeki sözleri açık merfu hükmünde midir?

Sahâbenin bu ifadeleri, kahir ekseriyet tarafında açık merfu hadîs, yani Hz. Peygamber'in sözü kabul edilmektedir. Sahâbe "Böyle emrolunduk." diyorsa, onlara emreden Allah Resûlü'dür; "Böyle nehyolunduk." Diyorsa, onları nehyeden Allah Resûlü'dür. Onlara başka emreden ve onları başka bir nehyeden düşünülemez. Bununla birlikte az sayıda bazı alimler de burada bir ihtimalin bulunduğunu ifade ederler. O da emreden veya nehyedenin halifeler olmasıdır. Bu ihtimalin varlığından dolayı rivayette ifade edilen sözü Hz. Peygamber'in sözü gibi, yani sünnet olarak kabul edemeyiz.

Gerçekten bu durum az sayıdaki alimlerin ifade ettiği bir ihtimaldir. O halde ne yapılmalıdır? Bize göre şöyle bir yol takip edilmesi en uygunudur:

a. "Böyle emrolunduk." gibi ifadelerin başka rivayetlerde açık bir şekilde Resûlullah'a nisbet edilmesi durumunda merfu olacakları tartışmasızdır. Yine "Resûlullah'ın zamanında" gibi bir kayıtla nakledilmeleri halinde de durum aynıdır.

b. "Böyle emrolunduk." gibi ifadelerin başka rivayetlerden açık bir şekilde halifelerden birinin emri veya nehyi olduğunun anlaşılması durumunda emrin veya nehyin o halifeye nisbet edileceği malumdur.

c. Bu emir veya nehiy günlük işlerle veya dünyevî birtakım meselelerle değil de ibadetlerle alâkalı, sevab ve ceza gerektiren durumlarla ilgili ise bunu Hz. Peygamber'in söylediği kesinlik kazanır.

d. Bu emir veya nehiy ifadesini Hz. Ebû Bekir ve Ömer gibi sahâbîler kullanıyorsa bu emrin ve nehyin Hz. Peygamber'e ait olacağı açıktır. Bu büyük sahâbîlere Allah Resûlü'nden başkası emir veremez.

e. Eğer başka rivayetlerde açıklayıcı bir ifade olmazsa ve sadece bu ifadelerle nakledilen bir söz varsa ne olacaktır? Bu durumda ekser ulemanın dediği isabetlidir. Bu ifadeyi Hz. Peygamber'e hamletmek en uygunudur. Zira sahâbeye emreden veya onları nehyeden ancak Hz. Peygamber olabilir.

Aynı şey "Bu sünnettir, sünnet böyledir." şeklindeki ifadeler için de geçerlidir. Sahâbenin bazen *es-sünne keza*, *mine's-sünne keza* gibi tabirlerle rivayette bulundukları görülmektedir. Sünnet tabiri gerek Resûlullah hayatta iken, gerekse onun vefatından sonra herhangi bir kayda tabi tutulmaksızın kullanıldığında Hz. Peygamber'in sünneti anlaşıldığı için cumhur tarafından sahâbeden birinin mezkûr siga ile naklettiği haber hükmen merfu kabul edilmiştir. Hatta İbn Abdilberr, bu konuda ittifak olduğunu söylemiştir. Ona göre *Sünnetü'l-Ömereyn* ibaresinde olduğu gibi, sünnet lafzını Resûlullah'ın dışında birine izafe etmedikçe mezkûr siga ile rivayet edilen haber hükmen merfu sayılmalıdır. (İbn Hacer, *Nuhbetu'l-Fiker Şerhi*, Ankara, ts. s. 74)

İbn Hacer (ö. 852) ve Suyûtî (ö. 911) bu ittifak iddiasına karşı çıkarak Şâfi'îlerden Ebû Bekir es-Sayrafî, Hanefîlerden Ebû Bekr er-Ra-

zî ile İbn Hazm'ın (ö. 456/1065) mezkûr tabirle nakledilen haberlerin merfu hükmünde olduğunu kabul etmediklerini belirtmiştir. (*Nuhbetu'l-Fiker Şerhi*, Ankara, ts. s. 74)

İslâmî ilimlerle alâkalı bütün kaynaklarda *Sünnetü Ebî Bekr* ve *Sünnetü Ömer* terkiplerinde olduğu gibi, sünnet lafzı Hz. Peygamber'in dışında başkalarına nisbet edilmedikçe bu tabirle Resûlullah'ın takip ve tatbik ettiği yolun kastedildiği alimlerce kabul edilen hakim görüştür. Buhârî'de bulunan şu rivayette bunu te'yid etmektedir:

Bir defasında Sâlim b. Abdillah (ö. 106), Haccâc'a: "Eğer sünnete göre hareket etmek istiyorsan, Arafat'ta öğle ile ikindi namazlarını cem' ederek kıl." dediğinde, orada bulunan İbn Şihâb, Sâlim'e "Resûlullah bunu böyle mi yapardı?" diye sormuş; Sâlim de bunun üzerine, "Onlar Hz. Peygamber'in sünnetinin dışında başka bir şeye mi uyarlar?" demiştir.

Leknevî'nin (ö. 1304) belirttiğine göre, ilk dönemlerde sünnetin, Resûlullah'ın ve râşid halifelerin sünneti için kullanılması meşhur olmuştur. Bundan dolayı sünnet bunlardan herhangi birinin fiili için kullanıldığında "dinde gidilen yol" anlamındadır. Dolayısıyla sahâbînin "mine's-sünne keza" sözü ref'e delâlet etmez. Ancak ref'e delâlet eden bir karîne bulunduğu zaman ref'e hamledilir. Mesela Hz. Ebû Bekir, "mine's-sünne keza" dediğinde Resûlullah'dan başkasının ona emredemeyeceği nedeniyle Peygamber'in sünnetinin kastedildiği anlaşılmalıdır. Ondan başka sahâbeye gelince diğer halifeler o sahâbeye emretmiş olabilir. Dolayısıyla onunla halifelerin sünnetinin kastedilmesi muhtemeldir. Leknevî, ashâbının görüşünün bu yönde olduğunu ifade eder. Ehl-i hadîse göre ise, sahâbînin "mine's-sünne keza" sözü, halifelerle takyid edilmemişse, ref'e hamledilmelidir.

Leknevî, sahâbenin bu tür sünnet kullanımının çok olduğunu söyleyerek beş örnek verir. Sonuç olarak kendi görüşünü şöyle ifade eder: "Bana göre en güzeli ehl-i hadîsin görüşüdür. İtimadım onadır." Görüldüğü gibi sahâbenin sünnet kelimesini kullanmasında ciddi bir karışıklık bulunmamaktadır.

Acaba tâbiûn, sünnet kelimesini kullandığında ne anlama gelmektedir? Leknevî konuyla ilgili bir örnek vererek meseleyi açıklar. Beyhakî'nin naklettiğine göre Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe (ö. 98)

şöyle demiştir: "Sünnet, ramazan ve kurban bayramlarında imamın hutbeden önce minbere oturduğu zaman dokuz tekbir getirmesidir." Burada geçen sünnet mevkuf muttasıl mı, merfu mürsel midir?

Leknevî'nin belirttiğine göre Dâvûdî şöyle der: "Şâfi'î, kadim görüşünde, bunun sahâbe veya tâbiûndan sâdır olduğunda merfu hükmünde olduğunu kabul ediyordu. Ancak bu görüşünden dönmüştür. Çünkü onlar bu tür bir ifadeyi kullanıyorlar, ama onunla beldelerinin sünnetini kastediyorlar." Leknevî, Nevevî'nin de doğru olanın bu ifadelerin mevkuf hükmünde olduğu görüşünü kabul ettiğini belirtir. (*Zaferu'l-emânî*, s. 216)

Şâfi'î'nin dikkat çektiği nokta önemlidir. Zira bu nokta Mâlikîlerle diğer mezheblerin tartışmalarında merkezî rol oynamaktadır. Gerçekten tâbiûnun kullandığı sünnet kelimesinin ne anlama geldiği problemli gözükmektedir. Şüphesiz tek tek tâbiûnun kullandığı sünnet kelimesinin Hz. Peygamber'e mi, sahâbe uygulamasına mı ya da kendi ictihâdına mı işaret ettiği bir araştırma konusudur. Elbette tâbiûnun kullandığı sünnetin bir başka yoldan sahih bir şekilde merfu olarak rivayet edildiği tesbit edilebilirse, bu sünnetin Hz. Peygamber'e ait olduğunu söylemek mümkündür.

Bu noktada tâbiûnun kullandığı sünnet kelimesinin *beldenin sünneti* anlamına gelebileceğine dair bir örnek üstünde durmak istiyoruz.

Mâlik, *Muvattâ*'da Râbi'a b. Abdirrahman'ın (ö. 136) şöyle dediğini nakletmektedir: "Saîd b. el-Müseyyeb'e 'Kadının bir parmağının diyeti ne kadardır?' diye sordum. 'On devedir.' diye cevap verdi. 'İki parmağının diyeti ne kadardır?' diye sorduğumda 'Yirmi devedir.' dedi. 'Üç parmağının diyeti ne kadardır?' dedim. 'Otuz deve.' dedi. 'Dört parmağının diyeti ne kadardır?' diye sorunca 'Yirmi deve.' dedi. Bunun üzerine ben, 'Kadının yarası büyüyüp acısı şiddetlenince diyeti azalıyor mu?' diye sorunca 'Sen Iraklı mısın?' dedi. Ben de 'Ben tedbirli davranan bir alimim ya da öğrenmek isteyen bir câhilim.' deyince Saîd, 'Yeğenim, bu *sünnet*tir.' dedi." (*Muvatta'*, Diyât, 11)

Mustafa ez-Zerka'nın belirttiğine göre Sa'îd b. el-Müseyyeb, Mâlik, kadim görüşünde Şâfi'î ve İbn Hanbel (ö. 241) kadının dört parmağının diyetinin yirmi deve olduğunu kabul etmiştir. Ancak başka alimler burada akla zıt bir durum görmüşlerdir. Zira zararın artması

bedelin azalmasını değil, artmasını gerektirir. Mustafa ez-Zerka, Şâfi'î'nin kadim görüşünden döndüğünü belirtir. Beyhakî'nin rivayet ettiğine göre, bunun sebebi şöyledir: "Sa'îd b. el-Müseyyeb'in 'Bu sünnettir.' sözü, onun Hz. Peygamber'den veya sahâbenin umumundan vârid olduğunu çağrıştırmaktadır. Mâlik de bunun sünnet olduğunu zikretmiştir. Bu konuda ona tâbi olmuştum. Sonra anladım ki bununla Medîne ehlinin sünnetini kastediyor. Bu görüşten döndüm. Kıyas bu konuda bize göre daha evlâdır." ("el-Akl ve'l-fıkh fî fehmi'l-hadîsi'n-nebevî", *Mecelletü Külleyeti'd-Dirâsâti'l-İslâmiyyeti'l-Arabiyye*, (1996), sy. 13, s. 6)

Buna göre, muhakkak tâbiûnun kullandığı sünnet kelimesini araştırmak gerekir. Neye işaret ettiği tesbit edilmelidir. Hemen sünnet kelimesine bakıp onu merfu olarak kabul etmemek gerekir.

HÜKMEN MERFU HADÎS

SORU 45: Hükmen merfu hadîsi kabul etmenin şartları nelerdir?

Hükmen merfu hadîs şöyle tanımlanır: "Herhangi bir sahâbînin, geçmiş peygamberler veya gelecekte cereyan edecek olaylar ya da işlenmesi halinde sevap yahut azap gerekecek konular gibi şahsî görüş ve ictihâda dayanması mümkün olmayan konulara dair verdiği haberlerdir."

Bir sahâbînin, özellikle ehl-i kitabla ilişkisi olan bir sahâbînin onlardan alarak geçmiş peygamberlerden nakletmesi ihtimal dahilindedir. Dolayısıyla bu tür rivayetlere hemen hükmün merfu demek isabetli değildir. Bu duruma göre esasen sahâbînin bir rivayetinin hükmen merfu kabul edilmesinin iki şartı vardır:

a. Hadîs, görüş ve ictihâd alanına dahil konulardan olmamalı

c. Sahâbî, ehl-i kitaptan haber nakletmekle ma'rûf olmamalı. Sahâbî, ehl-i kitaptan almayan biri olup naklettiği haber geçmişle ilgili olarak yaratılışın başlangıcı ve enbiya ile alâkalı; gelecekle ilgili olarak melâhim, fiten, kıyamet alâmetleri gibi konularda ise hükmen merfu kabul edilir.

Sahâbî, ehl-i kitabdan nakleden biri de olabilir. Bazı sahâbî "Benî İsrail'den naklediniz, bunda bir beis yoktur." hadîsine dayanarak bu tür nakillere müsamaha ile yaklaşmışlardır. Mesela Abdullah b. Amr böyledir. Onun gaybî konularda naklettiği hadîsler hükmen merfu mudur? Ehl-i kitabdan rivayet nakletmesi ihtimalinden dolayı buna cevap "hayır" olacaktır. Özellikle Yermuk Gazvesi'nde iki deve yükü ehl-i kitaba ait kitabının olduğu rivayet edilmektedir. Şüphesiz onları okumuş, onlardan bir şeyler nakletmiştir. Onun sözüne bazı israilî bilgiler karışmıştır. Hârût ve Mârût kıssası buna örnek olarak verilmektedir. İbn Kesîr, bunu Abdullah b. Amr'ın Benî İsrail'den naklettiği bir İsrâiliyyât olduğunu ifade etmiştir.

İbn Ebî Şeybe tarafından nakledilen ve Elbânî'nin tashih ettiği Abdullah b. Amr'ın şu sözü acaba merfu hükmünde mi olmalıdır?: "İnsanlara öyle bir zaman gelecektir ki, toplanacaklar, mescidlerde namaz kılacaklar, ama içlerinde mü'min olmayacak." Sa'îd b. Abdullah Âl Hamid'e göre, "Elbette merfu hükmünde değildir." Çünkü Abdullah b. Amr, ehl-i kitabdan nakilde bulunan bir sahâbîdir. (Bkz. *Fetevâ-i hadîsiyye*, Riyad, 1999, s. 39)

Ehl-i kitabdan nakilde bulunan sahâbîler için tabii ki ihtiyatlı olunmalıdır. Ancak onlar şüphesiz naklettikleri zaman neyin ne olduğunu biliyor ve ayırt ediyorlardı. Naklettiği şeyler bilinmedik, tuhaf şeyler olsa muhakkak ona bu sorulurdu. Bununla birlikte yukarıdaki örneğe bakarsak, bunun ehl-i kitab menşeli olması zorunlu değildir. Zira rivayette mescidde namaz kılmaktan, içlerinde mü'min olmayacağından bahsedilmektedir. Bunların ehl-i kitab terminolojisinde bulunması ise mümkün değildir. Dolayısıyla bu hükmen merfu olup doğrusu örnek iyi seçilmemiştir.

TİRMİZÎ'NİN KULLANDIĞI BAZI TABİRLER

SORU 46: Tirmizî'nin "garib" veya "hasen-garib" dediği hadîslerin hepsi sahih midir?

Tirmizî'nin *Sünen*'inde kullandığı bu gibi tabirlerin hepsi tek tek araştırılmaya muhtaçtır. Belki "sahih-hasen-garib" veya "hasen-sa-

hih" gibi tabirlerle ifade edilen sıhhati haiz bir hadîstir, ancak özellikle "garib" dediği hatta "hasen-garib" dediği rivayetler yeniden tenkide tabi tutulmalıdır.

Sa'îd b. Abdullah Âl Hamid'e göre Tirmizî'nin "garib" dediği hadîsler içinde muhakkak zayıflar da vardır. Sünen araştırıldığında bu açıkça görülür. Ama garib kelimesine hasen veya sahih gibi kelimeler ilâve edildiğinde o hadîsin zayıf olduğunu söylemek mümkün değildir. Artık o hadîsin derecesi yükselmiş, demektir. "Hasen-garib" tabirinde hasen, hasen li-zâtihi anlamında; garib de başka bir tarikten nakledilmediği manasındadır. Dolayısıyla "hasen-garib"den zayıf kastedildiği söylenemez. (*Fetevâ-i hadîsiyye*, s. 116)

Konuyla ilgili farklı değerlendirmeler de bulunmaktadır. Hasen hadîsle ilgili detaylı bir çalışma yapan Hâlid Mansur Abdullah İdris, Tirmizî'nin "hasen-garib" dediği hadîsleri tek tek incelemiş ve dökümünü yapmıştır. Ona göre geçmiş ulema hasen-garibi hasen li-zâtihi olarak değerlendirmiş ve onu sadece hasen olarak kullanılan hadîsten daha kuvvetli kabul etmiştir. Nurettin Itr gibi muasır alimler de bu görüşü devam ettirmiştir. (Bkz. *Menhecu'n-nakd*, s. 272). Hâlid'e göre bu isabetli değildir. Tirmizî'nin kullandığı hasen-garib tabirinin dökümü şöyledir:

a. 290 hadîsin senedi zayıf, yani yüzde 56,
b. 144 hadîsin râvîsinin zaptında hafif problem var, yani hasen li-zâtihi, yani yüzde 28,
c. 79 hadîs sahih, yani yüzde 15.

Buna göre hasen-garib ile hasen li-zâtihinin kastedilmesi mümkün değildir. Ayrıca pek çok yerde senedi zayıf olan hadîse hasen-garib dediği bir vakıadır. Mesela 720 no'lu hadîs: "Hasen-garibdir..." Muhammed, onu mahfuz kabul etmediğini belirtmiştir. Tirmizî der ki: "Başka bir tarikten Ebû Hureyre'den nakledilmiştir. İsnadı sahih değildir." Münekkit alimler de Tirmizî'yle aynı görüştedir. Tirmizî, hadîs zayıf olmasına rağmen ona hasen-garib demiştir. 3095 no'lu hadîs: "Bu hadîs hasen-garibdir, onu sadece Abdusselam b. Harb tarikinden biliyoruz. Ğudayf b. A'yun hadîste ma'rûf değildir." Böyle pek çok örnek veren Hâlid sonuçta şöyle der:

1. Hasen-garib denilen hadîslerin yüzde 28'i hasen li-zâtihi olmaya uygundur.
2. Tirmizî, hasen-garib dediği bazı hadîsleri zayıf kabul etmiştir.
3. Tirmizî'nin kullanımında garib kelimesi çoğunlukla râvînin derecesini değil, teferrüdünü ifade eder. Bazen de onu metindeki ğarâbet için kullanır. Dolayısıyla hasen-garib tabirinden hasen li-zâtihi kastedilmemiştir. (Bkz. *Arâu'l-muhaddisîn fi'l-hadîsi'l-hasen li-zâtihi ve ğayrihi*, Riyad, 1420, II, 731-737)

BUHÂRÎ'NİN ŞARTLARI

SORU 47: **Buhârî'nin hadîs nakletmede şartları var mıdır, varsa nelerdir?**

Buhârî, *Sahîh*'inde şartlarını açıklamamıştır. Onun şartı umumen söylendiği ve eserinin adından anlaşıldığı gibi sahihliktir. Ulema, Buhârî'nin şartını onun eserde yaptığından yola çıkarak tesbit etmeye çalışmıştır. Hadîsin sahih olmasının iki temel şartının râvînin güvenirliliği ve senedin muttasıl olduğu bilinmektedir. Râvî şartına baktığımızda, Buhârî'nin sika kimselerden hadîs naklettiği görülür. Râvîlerinin bazısı azıcık da olsa tenkit edilmiştir. Ancak bu sıhhat şartını bozacak düzeyde değildir. Ayrıca bu tenkid edilen râvîlerin hadîsleri "asıllar"da, yani ihticac ettiği hadîsler arasında değil, istişhad için getirdiği hadîsler arasında nakledilmiştir. Bu tür râvîlerin rivayetleri de *Sahîh*'te gerçekten azdır. Bundan dolayı mesela İbn Hacer'in, Buhârî'nin tenkit edilen bir râvîsini savunma sadedinde şu ifadeleri kullandığı görülür: "Buhârî, bu râvînin hadîsini falan yerde falan râvîye mutâbaat (takviye) maksadıyla kaydetmiştir." Bunun manası şudur: Buhârî, bu tür râvîlerden ihticac makamında değil, istişhad kabilinden hadîs nakletmiştir. Bazen ihticac makamında nakletse bile İbn Hacer bunu şöyle yorumlar: "Buhârî'de falan râvînin bu yerde nakledilenden başka hadîsi yoktur." Bu da o tür râvîlerden çok az şey alındığını gösterir. Burada dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır. Bu tür râvîlerden Buhârî, ihticac makamında bir hadîs nakletse bile o hadî-

sin ahkâm ve akaid konularında olmamasına oldukça özen göstermiştir. Dolayısıyla o tür hadîsleri zühd, rekâik, mevâiz, edeb gibi bölümlerde nakletmiştir.

Buhârî, haklarında tenkit bulunan râvîlerden fazla hadîs nakletmemiştir. Buhârî'ye nazaran Müslim daha çok bu tür râvîlerden rivayette bulunmuştur. Bundan dolayı "Buhârî, râvî konusunda Müslim'den daha üstündür." denilmiştir. Zira Buhârî, senedin muttasıl olması konusunda Müslim'den daha katıdır. Mesela Buhârî, muan'an isnâdla bir hadîs ancak râvîsinin onu şeyhinden duyduğunu te'kid etmesi durumunda veya bir kez de olsa o şeyhiyle karşılaştığını gösterecek bir ibare olması halinde nakletmektedir. Şayet böyle bir durum yoksa Buhârî, o râvîden o isnâdlı hadîsi nakletmez. Zira bu durum ittisal şartını bozmaktadır.

EBÛ HANÎFE'NİN HADÎS BİLGİSİ

SORU 48: Ebû Hanîfe'nin 17 hadîs bildiği veya görüşlerini 17 hadîse dayandırdığı doğru mudur?

Esasen bu iddianın kaynağı İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eseridir. Burada İbn Haldun, ictihâd sahibi imamların, az veya çok hadîs rivayet etmek bakımından birbirinden ayrıldığını ifade eder. Rivayete göre (kîle) Ebû Hanîfe 17 veya 50 (veya bu sayıda) hadîs rivayet etmiştir. İmam Mâlik'e göre ancak *Muvatta*'ında rivayet ettiği 300 veyahut o sayıda hadîs sahihtir. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde rivayet ettiği hadîslerin sayısı 30 bini bulmuştur. İmamlardan her biri kendi ictihâdına göre az veyahut çok sayıda hadîs rivayet etmiştir. (*Mukaddime*, II, 1046)

İbn Haldun, bazı aşırı kimselerin "Bu imamların az sayıda hadîs rivayet etmeleri, bunların hadîs ilminde bilgilerinin az olmasından ileri gelmiştir." dediklerini belirtir. Ona göre büyük imamlar hakkında böyle düşünmek doğru değildir. Çünkü, şeriat, Kitap ve Sünnet'ten alınır. İctihad sahibi bir imam hüküm çıkarmak için hadîsleri araştırmaya, bu yolda emek sarfetmeye ve hükümleri sahih olan asıllarından anlamaya çalışır. Bazı imamların az sayıda rivayet etmeleri, râvîleri-

nin ta'n edilmiş olmasından ve tariklerdeki birtakım illetler yüzündendir. Bununla beraber Hicazlı hadîs alimlerinin Iraklılara nisbetle çok hadîs rivayet ettiği bir vakıadır. Bunun sebebi, oranın hicret yurdu ve sahâbenin sığınağı olması hasebiyle hadîslerin kaynağı olmasıdır. Sahâbenin Irak'a gidenleri ise, ömürlerinin çoğunu cihad ile geçirmişlerdir. Ebû Hanîfe'nin az sayıda hadîs rivayet etmiş olması onun, hadîsin sıhhati ve rivayeti için ağır şartlar kabul etmesinden ileri gelir. Muhaliflerinin dediği gibi, Ebû Hanîfe'nin az sayıda hadîs rivayet etmiş olması, kasten hadîs rivayetini terk etmiş olduğu için değildir.

İbn Haldun'un mezheb imamlarıyla ilgili verdiği bilgilerin kaynağını tesbit etmek zordur. Mesela Ebû Hanîfe'nin hadîs bilgisiyle ilgili verdiği bilgi nerede geçmektedir? İbn Haldun, bu bilgiyi "kîle" sığasıyla belirtmiş ve kaynağını da zikretmemiştir. Bununla birlikte şunu söyleyebiliriz ki, bu bilgiyi "kîle" sığasıyla vermesi, onun bir söylenti olduğu ve İbn Haldun'un bu söylentiye fazla itibar etmediği anlamına gelmektedir. Yine İmam Mâlik, bizzat eserinde naklettiği hadîslerden kaçının sahih olduğuna herhangi bir kaynakta işaret etmiş midir? Bunu da tesbit etmek zordur. Ancak bunlar bir yana İbn Haldun'un hadîs sayısıyla ilgili mezheb imamlarına yöneltilen eleştirilere verdiği cevap dikkate değerdir. Bu cevapta diğer hadîs konularına nazaran daha tahlil edici davrandığı görülmektedir. Buna göre İbn Haldun'un cevabında şu dört nokta ön plana çıkmaktadır:

a. Hadîs rivayeti ile hadîs bilgisi farklı şeylerdir. Ebû Hanîfe az rivayet etmiş olabilir, fakat bu onun az hadîs bildiğini göstermez.

b. Bir mezheb imamının az hadîs bildiği düşünülemez. Zira mezheb hükümleri Kitap ve Sünnet'e dayanır. Dolayısıyla mezheb imamının hükümleri ortaya koyabilmek için hadîs bilgisine sahip olması zorunludur.

c. Az veya çok hadîs rivayet etmenin bazı sosyolojik sebepleri vardır. Medîne'nin hicret yurdu olması ve orada sahâbenin çok bulunması nedeniyle Hicazlılar çok sayıda hadîs rivayet etmiştir. Irak'a giden sahâbîler ise ömürlerini cihadla geçirdiği için hadîs rivayetleri de az olmuştur.

d. Ebû Hanîfe örneğinde, bireysel tavırlar da az hadîs rivayet edilmesine sebep olabilir. Zira Ebû Hanîfe hadîslerin kabul edilmesi ve rivayeti için çok ağır şartlar belirlemiş, çok hassas ve titiz davranmıştır.

e. Bunları dikkate aldığımızda, İbn Haldun'un 17 veya 50 rakamını kaydetmesiyle Ebû Hanîfe'nin az hadîs bildiğini, dolayısıyla hadîse pek ehemmiyet vermediğini kastettiğini söylemek mümkün değildir.

Burada şunu hemen belirtmeliyiz ki İbn Haldun, "az rivayet ettiği" şeklinde Ebû Hanîfe'ye yöneltilen eleştirilere cevap vermiş, fakat 17 sayısının imâ ettiği şeyi kabul etmiştir. Yani bizzat 17 rakamını olmasa bile bu rakamın ifade ettiği azlığı benimsemiş gözükmektedir. Zira bu sayıya yönelik herhangi bir eleştiride bulunmamıştır. Ancak bu durum, onun Ebû Hanîfe'yi eleştirmesiyle değil, vakıayı tesbit etmesiyle ilgilidir. İbn Haldun'un mezkûr sayıyı zikretmesi, çağımızda bazı araştırmacıları etkilemiştir. Mesela Ahmed Emin, uydurma hareketinden söz ederken, bunun belli başlı nedenlerinden birinin kelamî-fıkhî ihtilâflar olduğunu ileri sürerek şöyle demektedir: "Fıkıh alanında furuât ile ilgili tek bir konu yoktur ki, onunla ilgili bir hadîs bulunmasın. Öyle ki, ulema Ebû Hanîfe'nin mezhebi için 'Mezhepte çok az sahih hadîs bulunmaktadır.' derler. İbn Haldun bu konuda 17 sayısını vermektedir."

Mustafa es-Sibâî, hem Ahmed Emin'i hem de İbn Haldun'u bu görüşlerinden dolayı tenkid etmiştir. Ona göre, Ebû Hanîfe'nin 17 sahih hadîs dışında hadîse sahip olmadığını ileri sürerek bunu da ulemaya mal etmek gerçeklere olduğu kadar ulemaya da aykırı düşmektedir. Ebû Hanîfe'nin mezhebi mezhebler arasında en geniş olanıdır. Verilmiş bir çok hükümde çok az sayıdaki ahkâm ayetleriyle onu aşkın hadîse dayanması aklın kabul edebileceği bir şey değildir. Zira sadece Ebû Hanîfe'den rivayet edilerek derlenen *Müsned*lerin sayısı ona ulaşmaktadır. Bu durum onun fıkhının büyük ölçüde sünnete dayandığını göstermektedir. İbn Haldun'a gelince, onun bu görüşüne katılan başka bir alim bilinmemektedir. *(Fecru'l-İslâm*, Beyrut, 1969, s. 214)

Mustafa es-Sibâî'nin bu tenkidleri isabetlidir. Aslında İbn Haldun, 17 sayısını vermekle Ebû Hanîfe'nin konumuna bir halel getir-

mek istememiş, hatta onun hadîs bilgisinin çok olduğunu savunmuştur. Bu sayıyı hadîs bilgisine değil, rivayete hamletmiştir. Bu yorum haklıdır, ancak yanlış anlaşılmaya müsaittir ve öyle de olmuştur. Mustafa es-Sibâî'nin verdiği bilgiler dikkate alındığında, -rivayet işiyle alâkalı olsa bile- 17 sayısının da gerçekleri yansıtmadığı ortaya çıkmaktadır.

Yûsuf el-Karadavî ise, bu konuda hem İbn Haldun'a dayanıp hadîs olgusuna eleştirel yaklaşanları tenkid eder, hem de İbn Haldun'u savunur. Ona göre İbn Haldun, bazılarının zannettiği gibi Ebû Hanîfe'nin 17 hadîs bildiğini söylememiştir. Bunun da iki gerekçesi vardır. Biri bu bilgiyi "kîle" siğasıyla nakletmesi, diğeri ise ardından Ebû Hanîfe'yi savunan açıklamalar yapmasıdır. (*Sünneti Anlamada Yöntem*, İstanbul, 1991, s. 51) Yûsuf el-Karadavî'nin bu yaklaşımı, İbn Haldun'u anlamak açısından tamamen isabetlidir. Buna ilâveten şunu da vurgulamalıyız ki, İbn Haldun'un bu tavrı asla hadîslere karşı eleştirel bir yaklaşıma dönüşmemiştir.

İbn Haldun'dan etkilenen ilim adamlarından biri de Süleyman Ateş'tir. Ateş, *Gerçek Din Bu 2* adlı kitabında hadîslerin yazılmasının yasak edilmesi üzerinde durmuş ve bu çerçevede Ebû Hanîfe'nin sadece 17 hadîsi sahih kabul ettiğini, bunların da mütevatir olduğunu belirtmiştir. (s. 214) Ateş, burada 17 rakamını İbn Haldun'dan aktararak kaydetmemiştir. Ancak bu rakamı maruf ve meşhur kaynaklarda başka zikreden alim bilinmediğine göre, onun görüşü olduğu kabul edilmelidir. Bununla birlikte Ateş, mezkûr rakamla ilgili olarak İbn Haldun'un belirtmediği bir bilgiyi de ilâve etmiştir. O da 17 hadîsin mütevatir olduğudur. Oysa bu hadîslerin neler olduğu ve nasıl mütevatir oldukları konusunda ise herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

İbn Haldun'un etkilediği ilim adamlarından bir diğeri de Yusuf Ziya Yörükan'dır. Yörükan, *İslâm Dini Tarihi* adlı eserinin *Sünnet, Hadîs ve Dirâyet-i Hadîs* bölümünde, Ebû Hanîfe bağlamında hadîslerin sıhhati için ileri sürülen şartları inceler. Ona göre bir hadîsin makbul olabilmesi için senedin illetten salim olması gerektiği gibi metnin de illetten salim olması gerekir. Ebû Hanîfe bu noktada ağır şartlar ortaya koymuş, hadîsler bu şartlara uygun ise onları kabul et-

miştir. Nitekim Ebû Hanîfe, ancak 17 hadîsin dayanılacak kuvvette olduğunu kabul etmiştir. (neşr. Türkan Turgut, s. 486)

Ahmed Emin için yapılan tenkidler aynı şekilde Süleyman Ateş ve Yusuf Ziya Yörükan için de geçerlidir. Burada hem Ahmed Emin'in, hem Süleyman Ateş'in, hem de Yusuf Ziya Yörükan'ın, İbn Haldun'un 17 sayısıyla ilgili verdiği bilgiyi tahkik etmeye ihtiyaç duymamaları dikkat çekicidir. Bu durum, genelde hadîslere özelde hukukî hadîslere duyulan güvensizliğin bir işareti olsa gerektir. Buradan şu ortaya çıkmaktadır ki, bu konuda İbn Haldun yanlış anlaşılmıştır. Esasen onun maksadı sayılardan ziyade mezheb imamlarının hadîslerden yararlandığına ve bu konudaki bilgilerinin farklılığına dikkat çekmektir.

HADÎSLERDEN HÜKÜM ÇIKARMAK HAKKINDA

SORU 49: **Bir iki hadîs kitabı okumakla hadîslerden hüküm çıkarabilir hale gelebilir miyiz? Hadîs kitaplarının tercümesi yapıldığına göre hadîs kitabı okumak sûretiyle içindekilerle amel edebilir miyiz?**

Hadîslerin anlaşılması, hadîslerden hüküm çıkarma, onlarla amel etme meselesi her zaman güncelliğini korumuştur. Tâ sahâbeden bu yana alimler, fakihler, müctehidler hadîsleri anlamaya çalışmış; onlardan hayatı düzene sokacak hükümler çıkarmıştır. Şüphesiz bu noktada hadîsleri Kur'ân'dan bağımsız düşünmemek gerekir. Zira hadîsler bir anlamda Kur'ân'ın açılımıdır, beyanıdır. Geçmişte alimler tabir caizse kılı kırk yarmışlar, Allah ve Resûlü adına konuşmanın sorumluğunu her zaman taşımışlardır. Fetva vermek başlı başına bir sorumluktur ve oldukça ciddi bir iştir. Bir iki kitap okumakla, Kur'ân'ı mealinden birkaç kere hatmetmekle, beş on hadîs ezberlemekle olacak iş değildir. "Bir hadîs kitabını okuyayım ve sırayla onda geçen hadîslerle amel edeyim." diyebilirsiniz. Ama bu gerçekten zor bir iştir. Hadîs kitabı okuma şevkinizi kırmak istemem. Ama hadîs kitabı okumakla hadîsle amel etmek, yani hadîsten hüküm çıkarmak farklı şeylerdir. Onun için alimlerimiz *Riyâzu's-sâlihîn* gibi kitaplar yazmıştır. Sade vatandaş da okusun, Efendimizin bir mü'minden ahlâkî anlamda na-

sıl olmasını istediğini kavrasın diye... Bununla birlikte Efendimizin hadîslerini okumak istiyorsak şayet, muhakkak şerhleriyle birlikte okumamız gerekir. Belki Arapça bilmeyenlerin buna imkânı yoktur. O halde Arapça bilmeyenlere *Riyâzu's-sâlihîn*'in Türkçe şerhini; Kütüb-i Sitte'nin İbrahim Canan ve Kemal Sandıkçı tarafından yapılan şerhlerini tavsiye etmek mümkündür.

Tekrar etmekte fayda vardır. Belki hadîs kitabı okumakla hadîs dünyasına girebilirsiniz; bir başlangıç yapabilir, o dünyayı tanımaya adım atabilirsiniz. Fakat hadîslerden hüküm çıkarmak bambaşka bir mesele... Çünkü siz hadîste geçen özel bir hükmü umumî sanabilirsiniz, ya da okuduğunuz hadîs belki mensuhtur. Okuduğunuz hadîs takyide veya tahsise uğramış da olabilir. Okuduğunuz hadîsle konu benzerliği bulunan diğer hadîslere muttali değilsiniz. Okuduğunuz hadîsteki emri siz vâcib olarak anlayabilirsiniz, oysa başka deliller çerçevesinde onun mendup olduğu ortaya konulmuştur. Okuduğunuz hadîsin zâhirini hakikat olarak telakki edebilirsiniz, ancak başka deliller çerçevesinde onun mecaz ifade ettiği ortaya çıkabilir. Bu durumda hüküm vermeniz zor olduğu gibi oldukça sakıncalı da. Buhârî'yi de Müslim'i de ya da benzeri herhangi hadîs kitabını okusanız da böyledir. Karşılaştığınız veya okuduğunuz hadîsi tüm boyutlarıyla kavramadıktan sonra onlardan fıkhî bir sonuç çıkarma hatalı ve de aceleci bir davranış olur.

Bütün bunlarla birlikte alimlerin arasında ihtilâflar da çıkmıştır. Bunu da doğal kabul etmek gerekir. Çünkü anlamanın olduğu yerde farklılıkların olması tabiidir. Bu farklılıklar anlamaya çalıştığımız metnin dilinden, lafızların delâletinden kaynaklanabileceği gibi hadîs-Kur'ân ilişkisinden, hadîslerin sabit olup olmamasından, hatta bizden de kaynaklanabilir. Nihayetinde bu durum sorun değildir. Mesele isabet edenin de hata edenin de sevap alabileceği bir ictihâd meselesidir. Konu bir inanç konusu değildir. Konu insanların hayatını düzene sokmak olunca ihtilâflar da şüphesiz genişlik ve rahmet vesilesidir. Burada önemli olan ihlâs ve samimiyet ile Allah ve Resûlü'nün muradını anlamaya çalışmak ve müslümalara yardımcı olmaktır.

Ancak bugün bu hassasiyetlerin her zaman korunduğunu söylemek zordur. Koruyanlar var elbette... Ama bir "Her şeyi bilirim." ha-

vası hakim sanki... Ebû Hanîfe'nin "Onlar da adam biz de adamız." şeklinde özetlenebilecek bağımsız ictihâd anlayışı bugün hararetle savunuluyor. Elbette ictihâd savunulacaktır. Dinin hayatiyeti böyle korunur. Ama zalim bir sultanın şefkatten bahsetmesi, yanlı bir hakimin adaletten dem vurması ne kadar tuhafsa hiçbir donanımı olmayan, bilgi ve tecrübesi bulunmayan birinin ictihâdtan, fetvâdan bahsetmesi tuhaf olmuyor mu? Ben "hiçbir..." deyince biraz bilgi sahibi olmanın yeterli olabileceği sanılmasın. Biraz bilgi de insanları yanıltmaya yeterdir. Bu işler "biraz" ile olacak şeyler değil. Tarih, dil, metin, usûl, anlama, yorumlama, bilgi, tecrübe, donanım gerekir. Burada iki şey akla gelebilir:

1. "Bakınız, biz de görüş beyan ediyoruz; çoğu kere ulema ile aynı görüşte oluyoruz; bazen de bazı alimlerden daha haklı çıkıyoruz!" Bir görüş beyan etmek bizim alim olduğumuz, o konuda karar verme yetkimiz bulunduğu anlamına gelmez. Herkes düşündüğünü söyleyebilir. Ama herkesin düşündüğü kural haline gelmez. Bugün tıp hakkında çok şeyler söylüyoruz. Hangi biri dikkate alınıyor? Bugün mahkemelik bir şey olduğunda kırk tür yorum yapıyoruz. Sokaktaki vatandaş da kendine göre bir şey kurguluyor. Ama hangi biri karara esas olacak nitelikte? Bir yargıcın ictihâd edip hata etmesi sıradan bir insanın görüş bildirip isabet etmesinden yeğdir. Çünkü adı üstünde yargıç ictihâd etmiştir. Yani gayret göstermiştir. Bu gayretin altında yukarıda saydığım hususlar girer. Sıradan vatandaş ise o an aklına geleni söylemiştir. Bunu ictihâd kabul etmek mümkün mü?
2. "Geçmişte ulema ictihâd edince oluyor, bize sıra gelince olmaz öyle mi?" Evet, öyle! Din ve dünya hayatının düzeni için bu böyle olmalıdır. Herkes ictihâda, ahkâm üretmeye kalkışmamalıdır. İctihad edebilmek, "Onlar da adam biz de adamız." diyebilmek için Ebû Hanîfe ayarında olmak gerekir. Aksi takdirde Ebû Hanîfe'nin sözünü istismar etmiş oluruz.

"Ebû Hanîfe ayarında adam bulmak ne mümkün!" denilebilir. Bu söylediklerimden ictihâd işinin zorlaştırılmaya çalışıldığı çıkarılmamalıdır. Ebû Hanîfe, Şâfi'î vs. bunlar sistem kurucu alimlerdir. Onun

için bunlara müctehid-i mutlak denmiştir. Ancak bu sistemler ve metodolojiler içinde farklı ictihâdlarda bulunmak mümkündür. Tarihte bu tür alimler olmuş ve bu sebeple müctehid fi'l-mezheb ve müctehid fi'l-mes'ele tabirleri ortaya çıkmıştır. Doğrusu sistem ve metodoloji anlamında yeni bir şeye ihtiyacımız olduğunu düşünmüyorum. Elbette yeni şeyler tartışılabilir, bize ait usûller yeni bir dille ifade edilebilir, bizim geleneğimiz başka metodolojilerle mukayese edilebilir; ama ne yalan söyleyeyim, Kur'ân ve Sünneti anlama usûlü hakkında bizde olmayıp da başka yerde bulabileceğimiz yepyeni bir şey olduğunu düşünmüyorum. Bununla birlikte sistem içinde kalarak çeşitli konularda fikir beyan etmek, yani ictihâd etmek, tercihler yapmak mümkündür. Bunun iki şartı var. Aslında tek, ama ben iki diyorum. Biri Kur'ân'ı, sünneti ve vakıayı iyi bilmek. Mesela bir hadîs söz konusu olunca ona her yönüyle vâkıf olmak. Diğeri ise kimseye yaranmadan, yardakçılık yapmadan, çağdaş akımlara ve cereyanlara kapılmadan bu işleri yapmak. Tabii insan böyle bir faaliyette iken "Hayır hayır, asla, şundan bundan değil!" diyecektir. Ama sonradan anlaşılacaktır ki, "Şu havanın vs. etkisi söz konusuymuş." Elbette bu hassasiyet de aşırılığa götürülmemelidir. Yani çağın etkisinde kalmış olmayayım diye çağla uyumlu, yeni gelişmelerle uyumlu ve gelişen şartları dikkate alan düşünce faaliyetinden, düşünce üretmekten ve fetvâ vermekten kaçınılmamalıdır. Böyle bir ikileme düşmemenin iki çıkar yolu vardır. Biri çağın/Batı'nın etkisinde kalmamayı, onun mantalitesiyle, perspektifiyle, metoduyla ve paradigmasıyla olayları ele almayı ve değerlendirmeyi terk etmek olarak anlamak gerekir. Kendi geleneğimiz, metodumuz, paradigmamız içinde kalmak şartıyla yer yer bu çağda ortaya çıkan birtakım durumlara uygun düşünebilir, ilmî faaliyetler yapabiliriz. Diğer yol ise ara sıra kendimizi muhasebe etmektir: "Ben böyle bir hükme gerçekten Allah ve Resûlü'nün muradını anlamak için mi vardım? Allah ve Resûlü vardığım bu hükümden hoşnut olurlar mı? Verdiğim bu hükümle maddî ve manevî -özellikle manevî: şan, şöhret, belli bir kesim tarafından tutulma vs.- bir rant mı elde ediyorum, yoksa ben falan ideolojinin mi tesiri altındayım?"

Son olarak söylemek gerekirse, bir açıdan hadîsler hakkında konuşmak kolaydır. Mesela zühd hadîsleri, âdâb-ı muâşeret hadîsleri, kadınla ilgili hadîsler, cihad hadîsleri, fiten hadîsleri, müteşâbih ha-

dîsler, tıpla ilgili hadîsler vs. Aralarında anlaşılması zor olanları bulunsa da bunları yorumlamak, aralarında problemler varsa anlamaya çalışmak her zaman mümkündür. Şayet bir problem var da gideremiyorsak, bu bile sorun değildir. Hadîsi öylece bırakırız. Ama iş ahkâm hadîslerine gelince durum o kadar kolay değildir. Hadîsi olduğu gibi de bırakamazsınız. Bir karara varmak, bir hüküm çıkarmak bunu netleştirip insanlara sunmak zorundasınız. İşte ahkâm hadîsleri üzerinde konuşmanın zorluğu buradan kaynaklanıyor. Ahkâm hadîsleri dışında bir hadîs duyduğunuzda, "Ben bunu şöyle anlıyorum." diyebilirsiniz. Hiçbir sorun çıkmaz. Ama ahkâm hadîsleri konusunda "Ben bu hadîsten şu hükmü çıkarıyorum." demeniz o kadar kolay değildir. Usûl bilmeniz gerektiği yanında ilgili hadîsin tüm geliş yollarından, onların sahih mi zayıf mı olduklarından, gaye ve maksatlar bilgisinden haberdar olmanız gerekiyor. Bu ise çok ciddi araştırma neticesinde gerçekleşebilecek bir husustur.

HADÎSLERİN YAZILMASI MESELESİ

SORU 50: Hadîslerin yazılması konusunda oldukça fazla spekülasyon var. Hadîsler ne zaman yazılmaya başlandı?

Bugün hadîslerin yazımını hicrî II. asrın başlarından veya ortalarından hatta daha ileri yıllardan başlatanlar vardır. Böyle düşünenler özellikle hadîs tarihinde kitâbet, tedvîn ve tasnif dönemlerini birbirine karıştırmıştır. Bazıları yazıyı tedvîn dönemiyle (100'lü yıllar); bazıları ise tasnif dönemiyle (150 ve daha sonraki yıllar) başlatmıştır. Oysa bu dönemlerde yapılan faaliyetler başka başkadır. Kısaca bu dönemleri ve özelliklerini belirtmekte fayda vardır:

a. Kitâbetu'l-hadîs: Sahâbe ve erken tâbiûn döneminde hadîslerin sahife ve cüz denilen defterlere yazılmasıdır.

Hadîs yazan ve kendisinden hadîs yazılan sahâbîlerin bazıları şunlardır: Hz. Ebû Bekir (ö. 13); Ebû Rafi' (ö. 36); Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 42); Ebû Eyyûb el-Ensârî (ö. 52); Ebû Hureyre (59); Ebû Sa'îd el-Hudrî (74); İbn Abbâs (68); Abdullah b. Amr (63); İbn Mes'ûd (32); İbn Ömer (74); Abdullah b. Zübeyr (73); Hz. Âişe (58); Hz. Ali (40);

Amr b. Hazm (50); Enes (93); Bera b. Azib (72); Câbir b. Abdullah (78); Muâz b. Cebel (73); Muâviye (60); Semûre b. Cundeb (59); Ubey b. Kâ'b (22); Hz. Ömer (23); Zeyd b. Sâbit (45).

Kendisinden hadîs yazılan büyük tabiîlerin bazıları: Eban b. Osman (105); Abdullah b. Hürmüz (100); Abdullah b. Rabah (90); Abdullah b. Sahbare (65); Abdurrahman b. Abdullah b. Mes'ûd (79); Abide b. Amr (72); Ebû Kılâbe (104); Ebû Seleme b. Abdurrahman (104); Atâ b. Yesâr (103); Dahhâk (105); İkrime (105); Mücâhid (102); Sa'îd b. Cübeyr (95); Ömer b. Abdulaziz (101); Urve b. Zübeyr (93)...

Sahâbenin hadîs yazmasına bakarak yazma işinin Hz. Peygamber'in vefatından sonra başladığı sanılmamalıdır. Hz. Peygamber hayattayken hadîs yazan sahâbîler –az da olsa- vardır. Bütün bunlarla birlikte Hz. Peygamber döneminde yazılan hadîs metinlerini Hamidullah'ın tesbitiyle şöyle belirlemek mümkündür:

I. Medîne vesikası: Hz. Peygamber Medîne'ye hicret edince Mekke'den gelen Müslümanlarla, Medîneli Müslümanlar, orada yaşayan Yahudiler ve diğer unsurlar arasında geçerli olacak bir antlaşma metni hazırlattı.

II. Nüfus sayımı: Hz. Peygamber Medîne'ye hicretten sonra Müslümanların sayısını öğrenmek için bir nüfus sayımı yaptırmış ve bu sayımda 1.500 kişinin isimleri yazılmıştır.

III. Dine davet mektupları: Hz. Peygamber Medîne'ye hicretinin 6. yılında komşu ülkelerin yöneticilerine mektup göndermiş ve onları dine davet etmiştir.

IV. Yahudilerle mektuplaşma: Hz. Peygamber zaman zaman Yahudilere mektup göndermiş, onlardan da mektup almıştır.

V. Vergi ile ilgili hükümler: Hz. Peygamber Yemen'e gönderdiği Amr b. Hazm'a, içinde vergi (zekât) ile ilgili hükümlerle bazı dinî uygulamaların yer aldığı bir mektup vermiştir. Yine Hz. Peygamber'in, vefatından önce, bütün valilere gönderilmek üzere zekât miktarlarını bildiren bir liste hazırlattığı bildirilmektedir.

VI. Hz. Peygamber devrinde, bazı sahâbîler Hz. Peygamber'den duyduklarını yazmışlar ve böylece ilk hadîs belgeleri olarak bilinen hadîs sahifeleri oluşmuştur. Ancak bu dönemde sistematik ve düzenli bir hadîs yazımı görülmediği için hadîslerin büyük çoğunluğu ezber yoluyla ve sözlü olarak bir sonraki nesle aktarılmıştır.

b. Tedvînu'l-hadîs: Dağınık olarak yazılmış hadîs sahifelerinin I. asrın son çeyreği ve ikinci asrın ilk çeyreğinde bir araya getirildiği dönemdir. Hadîsleri ilk tedvîn eden İbn Şihâb'dır. Bu ifade bile "Hadîsleri ilk yazan İbn Şihâb'dır." şeklinde anlaşılmıştır ki, oldukça yanlıştır. Ayrıca belirtmek gerekir ki, İbn Şihâb'ın yaptığı tedvîn Ömer b. Abdulaziz'in talimatıyla başlayan resmî tedvîn kapsamındadır. Bundan önce de tâbiûn arasında gayr-i resmi olarak yapılan tevinler bulunmaktaydı.

c. Tasnîfu'l-hadîs: Takriben 125 senesinden sonra, özellikle 150'li yıllarda hadîslerin bölüm ve bablara ayrılarak muhtevalarının konularına göre düzenlendiği dönemin başlangıcını ifade etmektedir.

Görüldüğü gibi hadîsler Hz. Peygamber döneminde –ağırlıklı olarak ezber olsa da- yazılmaya başlanmıştır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ezber faaliyeti devam etmekle birlikte yazı işi artmıştır. 100'lü yıllarda yazı işi büyük oranda tamamlanmıştır. Şunu vurgulamak gerekir ki, yazmayı bilenin artmasıyla –özellikle ilk dönemde- ezberin terk edildiği zannedilmemelidir. Zira ezber hadîsleri muhafaza etmenin en güvenilir yollarından biridir. Epey bir müddet ezber ve yazı birlikte gitmiş, tabir-i caizse hadîslerin muhafazası çift dikişli olarak gerçekleştirilmiştir. O dönemlerde sırf yazıya dayanmak o kadar da güvenli bir yol değildi. Çünkü yazılı sahifeler azdı ve ehli olmayanın eline geçmesiyle tahrife uğrama ihtimalleri vardı. Bunun için yazıyla birlikte ezber de devam etmiştir. Tarihî meseleleri kendi dönemlerinin şartlarında anlamak en isabetli yoldur.

Son olarak söylemek gerekirse günümüzde hadîslerin yazılmasıyla ilgili orjinal çalışmalar yapılmıştır. "Hadîsler 150-200 yıl ezberden ezbere nakledildikten sonra yazılmıştır." şeklinde iddiada bulunanla-

rın bunları muhakkak okuması gerekmektedir: Bunların en önemli üçünü burada zikretmekte fayda vardır:

a. Fuad Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları: Çalışma tamamen hadîslerin erken dönemde yazılmasıyla ilgilidir. Buhârî'nin eserine kaydettiği çoğu hadîsi kendinden önceki yazılı kaynaklardan derlediğini bilimsel bir şekilde ortaya koymuştur.

b. M. Hamidullah, Hemmam b. Münebbih'in (ö. 101 veya 131) Sahifesi: Hamidullah'ın bulup ortaya çıkardığı ve neşrettiği bu sahife, hadîs yazım tarihi için devrim niteliğindedir. Çalışmanın devirdiği şey ise, hadîslerin çok sonraları yazıldığı iddiasıdır. Hemmam b. Münebbih'in Ebû Hureyre'nin talebesi olduğu ve ondan duyduğu hadîsleri yazdığı unutulmamalıdır.

c. M. Mustafa A'zamî, İlk Devir Hadîs Edebiyatı: Hadîs yazım tarihiyle ilgili oryantalist iddialara verilen orijinal bir bilimsel çalışmadır. A'zamî burada bizzat yazan veya kendisinden yazılan 50 sahâbî ismi; h. I. asrın sonlarına doğru yazan veya kendisinden yazılan 47 büyük tâbiîn ismi; h. I. asrın sonu ile II. asrın başlarında yazan veya kendisinden yazılan 86 küçük tâbiîn ve etba-ı tâbiîn ismi ve h. II. asrın başlarında yazan veya kendisinden yazılan 256 küçük tâbiîn ve etbâ-ı tâbiîn ismi tesbit etmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

HADÎSLERİN ANLAŞILMASIYLA İLGİLİ SORULAR

HZ. İSÂ'NIN NÜZÛLÜ

SORU 1: **Hz. İsâ'nın nüzûlü ile ilgili hadîsler sahih midir? Onları nasıl anlamak gerekir?**

Hz. İsâ'nın nüzûlü hakkında *Güncel Hadîs Yorum ve Tartışmaları* adlı çalışmamızda kısa bilgi vermiştik. Öyle anlaşılıyor ki, konu güncelliğini korumaktadır. Dolayısıyla konunun üzerinde biraz daha detaylı durmakta fayda görüyoruz. Tabii hadîsler üzerinde durmaya gerek yoktur. Zira konuyla ilgili hadîsler sahîh, açık, net ve oldukça fazladır. Biz daha ziyade Kur'ân'dan deliller üzerinde duracağız. Önce mezkûr olaya yapılan itirazları belirtelim:

a. Hz. İsâ'nın ref'iyle ilgili Kur'ân'da açık bir nas yoktur.

b. Nüzûlü hakkında da sarih bir nas yoktur. Bu, Hristiyanların inancıdır.

c. Konuyla ilgili hadîsler mütevatitr değildir. Bunlarla akide oluşmaz. Bunlar âhâd hadîstir. Metinleri muzdarib; manaları münker ve çoğunun râvîleri zayıftır.

d. Hz. İsâ'nın ruh ve bedeniyle diri olduğuna inanmak zorunlu bir şey değildir. Buna muhâlefet eden kâfir olmaz.

Şimdi bunları değerlendirelim.

a. Hz. İsâ'nın ref'ine dair Kur'ân'da deliller vardır.

I. "Hani Allah şöyle buyurmuştu: "Ey İsâ! Şüphesiz, senin hayatına ben son vereceğim. Seni kendime yükselteceğim. Seni inkâr edenlerden kurtararak temizleyeceğim ve sana uyanları kıyamete kadar küfre sapanların üstünde tutacağım. Sonra dönüşünüz yalnızca banadır. Ayrılığa düştüğünüz şeyler hakkında aranızda ben hükmedeceğim." (Âl-i İmrân, 55)

Kahir ekseriyetin görüşü burada "teveffa"dan maksadın uyku olduğu yönündedir. Yani "Seni uyutacağım ve kendime yükselteceğim." Katâde'ye göre ayette takdim-te'hir vardır. Yani "Seni kendime yükselteceğim ve (nüzûlden sonra) öldüreceğim."

"Vefat" kelimesi "ölüm" ve "uyku" manasında kullanılır. Kur'ân'da şöyle geçer: "O, geceleyin sizi ölü gibi kendinizden geçirip alan (uyutan) ve gündüzün kazandıklarınızı bilen, sonra da belirlenmiş eceliniz tamamlanıncaya kadar gündüzleri sizi tekrar diriltendir (uyandırandır)." (En'âm, 6) Diğer ayet şöyledir: "Ama gerçek koruyucu Allah, insanların ruhlarını ölümleri sırasında, ölmeyenlerin ruhlarını ise uykuları sırasında alır. Hakkında ölüm hükmü verdiği rûhu tutar, vermediği rûhu ise belirli bir süreye kadar salıverir. Muhakkak ki bunda, düşünen kimseler için alacak ibretler vardır." (Zümer 42) Bu ayetlerde "teveffa", uyku anlamındadır.

II. "Oysa onu öldürmediler ve asmadılar. Fakat onlara öyle gösterildi. Onun hakkında anlaşmazlığa düşenler, bu konuda kesin bir şüphe içindedirler. O hususta hiçbir bilgileri yoktur. Sadece zanna uyuyorlar. Onu kesin olarak öldürmediler. Fakat Allah onu kendisine yükseltmiştir. Allah, üstün ve güçlüdür, hüküm ve hikmet sahibidir." (Nisâ', 157-158) Bu ayet oldukça açıktır. Allah Hz. İsâ'yı diri olarak katına yükseltmiştir. Hz. İsâ, yeryüzünde ölüp defnedilmiş olsaydı ve ref ile maksat onun ruh/makamının yükseltimesi kastedilseydi, öldürme ve asmayı nefyederken karşıtı olarak ref'in kullanılması herhalde hoş olmaz-

dı. Zira öldürülmemesinin ve asılmamasının karşıtı diri olaral ref'edilmesidir, ölmesi değil. Aksi olsaydı, yani ölseydi Allah şöyle buyururdu: "Onu öldürmediler ve asmadılar. Bilakis onu biz öldürdük." Ayetten sadece ruhun ref'i nasıl çıkarılabilir! Allah, onu öldürdükleri veya astıkları iddialarını boşa çıkarmak, iptal etmek için ref' kelimesini kullanmıştır. Sadece ruhun ref'i, öldürme ve asma iddialarını iptal etmez ki! Bir insan öldürülmüş veya asılmış olmakla birlikte ruhu Allah'a yükselebilir. Ama ayet özellikle öldürülmediğini ve asılmadığını vurgulamakta ve ardından ref' kelimesini kullanmaktadır. Burada ref' ancak diri olarak yükseltilmesi anlamına gelir.

Bunlarla birlikte Hz. İsâ'nın nüzûlüne delâlet eden ayetler de vardır. Şöyle ki:

I. "O, beşikte de, yetişkin çağında da insanlarla konuşacak, sâlihlerden olacaktır." (Âl-i İmrân, 46)

"Ey Meryem oğlu İsâ! Senin üzerindeki ve annen üzerindeki nimetimi düşün. Hani, seni Rûhu'l-Kudüs (Cebrâil) ile desteklemiştim. Beşikte iken de, yetişkin iken de insanlara konuşuyordun" (Mâide, 110)

Ayette geçen "kehlen" kelimesi, kendinden önceki zarfın mutealhkına ma'tuftur. Dolayısıyla onun hükmüne dahil olur. Bu durumda mana şöyle takdir edilir: "İnsanlarla beşikte bebekken ve yetişkin olarak konuşacaksın." Hz. İsâ'nın bebekken insanlarla konuşması açık bir mucizedir. Yetişkin de konuşması böyle olmalıdır. Ancak bir insanın yetişkin, orta yaşlarında insanlarla konuşması alışılmış bir şeydir, mucize değildir. Bununla birlikte orta yaşlarda konuşması da bebekken konuşması gibi mucize olması gerekir. Bu mucize de tam orta yaşlarında göğe yükseltilmesi, kıyamete yakın nüzûlü ve insanlarla konuşmasıyla gerçekleşebilir. Muhaddis ve tarihçilerin çoğunluğu Hz. İsâ'nın 33 yaşında ref'edildiğini kabul etmiştir.

II. "İsâ, sadece, kendisine nimet verdiğimiz ve İsrailoğulları'na örnek kıldığımız bir kuldur. Eğer dileseydik, içinizden yeryüzünde sizin yerinize geçecek melekler yaratırdık.

Şüphesiz o kıyametin (kopacağının) bir bilgisidir. (*Ve innehu le-ilmun li's-sâ'e*) Artık onun hakkında asla şüphe etmeyin, bana uyun, bu doğru bir yoldur." (Zuhruf, 58-60)

Ayette geçen "*innehû*"daki "*hû*" zamirinin Hz. İsâ'ya râci olması en uygun olanıdır. Zira bir üstteki ayet bunu desteklemektedir. Bu durumda onun nüzûlü kıyametin emarelerinden olur. Başka bir okuyuş da bu anlamı te'yid eder: "*Ve innehû le-alemun li's-sâ'e.*" Yani Hz. İsâ, kıyametin gerçekleşmesinin alâmet ve delilidir.

III. "Ehl-i kitaptan her biri, ölümünden önce ona muhakkak iman edecektir. Kıyamet gününde de o, onlara şahit olacaktır." (Nisâ, 159)

Burada "*kable mevtihi*" ifadesinde geçen zamirle ilgili olarak iki ihtimal vardır:

1. Hz. İsâ'nın ölümünden önce
2. Ehl-i kitap olan insanlar ölmeden önce

Taberî'nin ve çoğu müfessirin sahih kabul ettiği te'vil şöyledir: "Ehl-i kitab, muhakkak İsâ ölmeden önce ona inanacaktır."

b. Hz. İsâ'nın nüzûlü ile ilgili hadîslerin mütevatir olmadığı iddiasına gelince bu, doğru değildir. Bu hadîsler pek çok sahâbîden nakledilmiş ve manen tevâtür oluşmuştur. Ancak ahâd olsa bile sıhhati sabit olduktan sonra ona inanmak gerekir. Zira bu hadîsler kalpte bilgi ve itminan hâsıl edecek dereceye ulaşmıştır.

c. Metinlerin muzdarib olduğu iddiası ise doğru değildir. Konuyla alâkalı bazı hadîslerde ayrıntı; bazısında ihtisar olabilir. Bu, onların muzdarib olduğu anlamına gelmez. Ümmet, hadîslerin delâlet ettiği Hz. İsâ'nın nüzûlü konusunda ittifak sağlamıştır.

d. Hz. İsâ'nın nüzûlüyle ilgili hadîslerin inkârına gelince bazılarına göre bu durum insanı kâfir kılar; bazılarına göre ise kâfir kılmasa da bid'at ve dalâlet sahibi kılacağı âşikârdır. Bize göre de gerekçesiz inkâr eden kâfir olur, ancak bir te'ville (Kur'ân'a aykırı, İsrâiliyyât vb.) reddeden bid'at işlemiş olur.

KAZÂ NAMAZI

SORU 2: Hadîslerde kaza namazı var mıdır? Kılınamayan namazlar için tevbe yeterli midir?

Önce konuyla ilgili hadîsleri kaydedelim:

1. Hendek Savaşı'nda Resûlullah'ı, müşrikler dört vakit namazdan alıkoymuşlar, hatta gecenin de bir bölümü geçmişti. Sonunda Allah'ın Elçisi, Bilâl-i Habeşî'ye ezan okumasını emir buyurdu. Bilâl ezan okudu, sonra kamet getirdi ve öğleyi kıldılar. Sonra kamet getirerek ikindiyi, sonra yine kamet getirerek akşam namazını, sonra tekrar kamet getirerek yatsıyı kıldılar.
2. Resûlullah'ın yolculuklarında, üç defa uyuyarak sabah namazını ashâb-ı kiramla kaza ettiği ifade edilmiştir. Bunlardan birisi Hayber Gazası dönüşüdür. Ebû Hureyre'den nakledildiğine göre, Allah'ın Resûlü konaklama yerinde, uyku basınca istirahate çekilmiş ve Bilâl'e kendilerini sabah namaz için uyandırmasını bildirmiştir. Bilâl, nâfile namaz kılmış, sabah yaklaşınca da, hayvanına dayalı olarak uyuya kalmış. Güneş yüzlerine vuruncaya kadar aşırı yorgunluktan ne Resûlullah ve ne de sahâbeden hiçbiri uyanmamışlardı. İlk uyanan Resûlullah olmuş ve Bilâl'ı uyandırmıştır. Kafilenin ilerlemesinden bir müddet sonra ashâba abdest almaları emredilmiş, Hz. Peygamber iki rek'at namaz kılmış, sonra Bilâl kamet getirmiş ve sabah namazı cemâatle kaza edilmiştir. Sonra Allah elçisi şöyle buyurmuştur: "Her kim namazını unutursa, onu hatırladığı zaman hemen kılsın. Çünkü Allah: 'Beni anman için namaz kıl.' (Tâhâ, 14) buyurdu." (Müslim, Mesâcid, 309; Ebû Dâvûd, Salât, 11; Tirmizî, Tefsîru Sûre, 20; İbn Mâce, Salât, 10; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 47).

Ebû Katâde ve İmran b. Husayn'ın ayrı ayrı naklettiği başka bir yolculukta da uyku sebebiyle sabah namazı Resûlullah tarafından güneş doğup beyazlaştıktan sonra kaza olarak kılınmıştır. Burada, olayı rivâyet edenler hangi yolculuk olduğunu belirtmedikleri için, hadîsçiler, bunun Hayber, Tebük, Hudeybiye veya Ceyşü'l-Umerâ gazâsına

ait olabileceğini ifade etmişlerdir (Bkz. Buhârî, Teyemmüm, 6; Menâkıb, 25; Müslim, Mesâcid, 311, 312)

Resûlullah, namazın ancak iki durumda kazaya kalması halinde mü'minin özürlü sayılacağını ifade etmek üzere şöyle buyurmuştur: "Kim uyur kalır veya unutarak namazı vaktinde kılmamış bulunursa, onu hatırlayınca kılsın!" (Tirmizî, Salât, 16, Mevâkit, 53; İbn Mâce, Salât, 10) Burada yalnız uyku ve unutma halinde vaktinde kılınamayan namazın kazasından söz edildiği için, İbn Hazm gibi bazı bilginler bir mazeret olmaksızın namazını kasten kılmayanların, daha sonra bunu kaza edemeyeceklerini; fakat bunun yerine Allah'a tevbe ve istiğfar etmenin daha uygun olacağını söylemişledir. (İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, I, 363)

Ancak İslâm fakihlerinin büyük çoğunluğuna göre, zamanında kılınamayan farz namazların kazası da gerekir. Çünkü uyku veya unutma gibi bir özür hâlinde bile kaza gerekince, bir özrü olmaksızın namazını vaktinde kılmayanlara da kaza etmeleri öncelikle gerekir. Ayrıca namazı geciktirmekten dolayı Allah'a tevbe ve istiğfar edilir. Namazı kaza etmeden yapılacak tevbe geçerli olmaz. Çünkü tevbenin ön şartlarından birisi, önce ma'siyetten vazgeçmektir.

Bir kere şunu belirtmek gerekir ki, kasıtlı ve bilinçli namazı kazaya bırakmak asr-ı saâdette görülen bir şey değildir. Sahâbenin böyle bir davranışta bulunması doğrusu düşünülemez. Bu durum bize meselenin ne kadar önemli olduğunu hatırlatması açısından kayda değerdir. Bununla birlikte kahir ekseriyetin görüşünün isabetli olduğunu ifade etmeliyiz. İbn Hazm'ın hadîsin zâhirini esas alması hatalıdır ki, onun zaten kıyas vb. konulardaki aşırı tutumu malumdur. Oysa hadîste Allah Resûlü "Sadece uyuma ve unutmadan dolayı kaza yapılır." dememiştir. Efendimiz yaşanan bir olaydan yola çıkarak özellikle onları zikretmiştir. Bir anlamda kişinin aklına gelebilecek "Nasıl olsa uyudum, namazı geçirdim, sonradan kılmam gerekmez." şeklindeki düşünceyi bertaraf etmek için bu ifadeyi kullanmış ve "Hatırladıklarında muhakkak kılsınlar." uyarısında bulunmuştur. Dolayısıyla hadîsin zâhirine göre amel etmek herhalde uygun olmayacaktır. Zira -yukarıda da zikredildiği gibi- evlâ kıyası gibi bir husus vardır. "Uyuyan veya unutan bunu kaza edecek ama kasıtlı terk eden kazâ etmeyecek."

demek makul değildir. Bu durum şuna benzer: Allah "Anne-babanıza öf demeyin!" buyurur. Burada başka bir şey zikredilmedi diyerek dövmeye veya başka çirkin davranışlara izin verilebilir mi? Öf demek yasak olduğuna göre dövmek hayli hayli yasaktır. İşte bunun gibi uyuyanın veya unutanın kaza etmesi gerekiyorsa kasıtlı terk edenin hayli hayli kaza etmesi gerekir. Hatta burada kaza da yeterli değildir. Hulûs-i kalp ile tevbe de etmelidir.

HIZIR HAKKINDA

SORU 3: Hızır yaşamakta mıdır?

İbnu's-Salâh'ın kanâati şöyledir: "Hızır (a.s) alimlerin cumhuruna, sâlihlere ve avama göre yaşayanlar arasındadır. Ancak bazı ehl-i hadîs onun yaşadığını inkâr ederek yalnız kalmışlardır. Hızır nebîdir, ancak onun mürsel olup olmadığı ihtilâflıdır." (*Fetevâ ve Mesâil*, s. 185) İbnu'l-Kayyım'a göre, Hızır ve yaşadığına dair rivayetlerin hepsi yalandır. Yaşadığına dair tek bir sahih hadîs yoktur. İşte bazıları: "Hızır ve İlyas her yıl buluşur"; "Arafat'ta Cebrâil, Mikâil ve Hızır buluşur." Buhârî'ye "Hızır ve İlyas diri mi?" diye sorulunca "Nasıl olur! Resûlullah (s.a.v) 'Bugün hayatta olanlardan yüzyılın başına kadar yaşayan hiç kimse kalmayacaktır.' buyurmuştur." Alimler, "Senden önce hiçbir beşere ebediyet vermedik, sen ölürsen onlar ebedî mi kalacak?" (Enbiyâ, 34) âyetini Hızır'ın yaşamadığına delil getirmişlerdir. İbn Teymiyye, "Eğer Hızır yaşamış olsaydı, Peygamber'e gelip cihada katılması gerekirdi. Bedir günü Resûlullah 'Allahım! Eğer şu topluluğu helâk edersen, yeryüzünde sana ibadet eden kalmaz.' buyurduğunda Hızır nerede idi?" diyerek aklî bir tenkitte bulunur. İbnu'l-Cevzî şöyle der: "Hızır'ın sağ olduğunu savunanların tek dayanağı anlatılan hikâyelerdir. Adamın biri Hızır'ı gördüğünü söyler, ne şaşılacak şey! Hızır'ın belli bir alâmeti mi var da gören onu tanıyor?!" (Bkz. *el-Menâru'l-münîf* (thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî) Riyad, 1416, s. 50-54; a. mlf. *Fevâidu hadîsiyye*, (thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Âli Süleyman), Riyad, 1995, s. 81-86; ayrıca bkz. İbnu'l-Cevzî, *Kitâbu'l-mevzûât*, (thk. Tevfik Hamdun), Beyrut, 1995, I, 138-139)

İşin doğrusu bunlar anlatılan hikâyelerdir; ancak büyük sûfîlerin bu konuda yalan söylediklerine ihtimal vermek oldukça zordur. Sûfîler bir şeyler görüyorlar, ama gördükleri ne? Gördükleri sâlih kimselere gözüken melek olabilir ya da sûfîler kendi ruhlarının bir tezâhürünü görmektedirler. Sûfîler manevî tecrübe yaşayan ender insanlardır. Bu tür haller yaşamaları mümkündür. Bu yaşadıklarını veya gördüklerini Hızır sembolüyle ifade etmiş olabilirler.

BAZI HADÎSLERİN ANLAMI HAKKINDA

SORU 4: Aşağıdaki hadîsler nasıl anlaşılmalıdır?

"Bana Kitab ve onunla birlikte misli verildi."

Hadîs için bkz. Ebû Dâvûd, Sünnet, 5. İbn Kuteybe'ye göre Kitab Kur'ân'dır. Onun misli recm, kadının halası, teyzesi üzerine nikâhlanmaması, hırsızın elinin kesilmesini gerektiren miktar vb. konularda Kitab'da olmayıp Cebrâil'in getirdiği sünnetlerdir. (*el-Mesâil ve'l-ecvibe*, s. 188) Burada misil, en genel anlamıyla Kitab'ın yanında Hz. Peygamber'e onu açıklama sadedinde verilen bilgi ve anlayıştır.

"Sizden birinizin ölümü Allah'a güzel zan besleyerek gerçekleşsin!"

Hadîs için bkz. Müslim, Cennet, 81. İbn Kuteybe'ye göre maksat şudur: "Sizden birinin ölümü Allah'ın rahmetinden ümit keserek gerçekleşmesin; bilakis O'nun affını ümit ederek ölsün! Çünkü Allah'ın rahmetinden ümit kesmek büyük bir günahtır." (*el-Mesâil*, s. 342)

"Yaptığı iyiliğe sevinen, yaptığı kötülüğe üzülen kimse mü'mindir."

İbn Kuteybe'ye göre mü'min ile kasıt tasdik edendir. Zira yaptığı iyiliğe sevinen kimse o iyiliğin sevabını tasdik ediyordur. Kalbi yaptığı kötülükten daralan kimse Allah'a döneceğini, fiilinden dolayı ceza göreceğini biliyor demektir. Tasdik doğru olmasaydı ve içindeki şüphe zail olmasaydı ne sevinir ne de üzülürdü. Nitekim münafıklar yaptıkları iyiliklere sevinmez; yaptıkları kötülüklere de pişman olmazlar. Çünkü onlar sevabı da başlarına gelecek cezayı da tasdik etmezler. (*el-Mesâil*, s. 347)

KUR'ÂN'IN YEDİ HARF ÜZERE İNDİRİLMESİ

SORU 5: "Kur'ân yedi harf üzere indirildi." hadîsi hakkında ne dersiniz?

Suyûtî, Kur'ân'ın yedi harf üzere nâzil olduğu hadîsini rivâyet eden sahâbilerden yirmi bir tanesinin ismini zikretmiş ve Ebû Ubeyd'in, bu konuda tevâtür bulunduğuna hükmettiğini kaydetmiştir. Yedi harfle ilgili hadîslerin bir kaçı şöyledir:

Ömer b. el-Hattâb anlatıyor: "Hz. Peygamber'in sağlığında Hişâm b. Hakîm'i, Furkān Sûresi'ni okurken dinledim. Okuyuşuna kulak verdim; sûreyi, Resûlullah'ın bana okuttuğundan farklı şekilde okuyordu. Az kaldı namazda boğazına sarılacaktım. Selâm verene kadar (zor) bekledim. Selâm verince yakasına yapıştım, dedim ki: 'Sana bu sûreyi bu şekilde okumanı kim öğretti?' 'Resûlullah öğretti.' 'Yalan söylüyorsun. Çünkü Hz. Peygamber onu bana, senin okuduğundan farklı şekilde okuttu.' Hişâm'ı tutup Resûlullah'a (s.a.v.) götürdüm. Hz. Peygamber'e dedim ki: 'Ey Allah'ın Resûlü! Bu adamın, Furkān Sûresi'ni senin bana öğretmediğin bir şekilde okuduğunu duydum.' Hz. Peygamber, 'Bırak onu!' dedi ve Hişâm'a da; 'Oku ya Hişâm!' buyurdu. Hişâm, sûreyi, daha önce kendisinden dinlediğim şekilde okudu. Hz. Peygamber, 'Bu sûre, böyle nâzil oldu.' dedi ve sonra da bana 'Sen de oku, ya Ömer!' buyurdu. Ben de Hz. Peygamber'in bana öğrettiği şekilde okudum. Bu sefer de 'Böyle indirildi. Çünkü Kur'ân, yedi harf üzerine nâzil oldu. Hangisi kolayınıza gelirse onu okuyun!' buyurdu." (Buhârî, Fedâilu'l-Kur'ân, 27; Husumât, 4; Tevhîd, 53; Müslim, Müsâfirîn, 270; *Muvatta'*, Kur'ân, 3; Ebû Dâvûd, Salât, 357; Tirmizî, Kıraat, 11; Nesâî, İftitâh, 31) İbn Abbâs'dan rivâyet edildiğine göre, Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Cibrîl bana, Kur'ân'ı bir şekil üzere okuttu. Ona müracaat ettim, bu sayıyı arttırdı. Ben daha arttırmasını istedim, o da arttırdı. Nihâyet yedi harfe kadar ulaştı." (Buhârî, Fedâilu'l-Kur'ân, 5; Bed'i'l-Halk, 6; Müslim, Müsâfirîn, 272) Abdullah b. Mes'ûd, bir adamın, bir âyeti okuduğunu işitti. Hz. Peygamber'in o âyeti daha farklı şekilde okuduğunu işitmişti. Abdullah der ki: "Adamın elini tuttum, Resûlullah'a (s.a.v) götürdüm, meseleyi anlattım. Hz. Peygamber'in yüzünde bir memnuni-

yetsizlik ifadesi gördüm. Buyurdu ki: "İkiniz de okuyun. İkinizin okuyuşu da güzeldir. (Kur'ân'da) ihtilâf etmeyiniz. Çünkü sizden önceki ümmetler, ihtilâf ettiler de helâk oldular." (Buhârî, Fedâilu'l-Kur'ân, 37; Husumât, 1; Enbiyâ, 50) Ubeyy b. Kâ'b, Hz. Peygamber'in kendisine şöyle buyurduğunu nakleder: "Ey Ubeyy! Bana, '*Kur'ân'ı bir harf üzere oku!*' diye Cibrîl gönderildi. Ben ona, '*Ümmetime hafiflet!*' diye müracaat ettim. İkincisinde, '*Kur'ân'ı iki harf üzere oku!*' diye geldi. Ben yine, '*Ümmetime hafiflet!*' diye yalvardım. Üçüncüsünde, '*Kur'ân'ı yedi harf üzere oku! Ayrıca sana verdiğim her cevapla birlikte, benden talep edeceğin bir şey de verilecektir*' dedi. Ben; '*Allahım, ümmetimi mağfiret et! Allahım, ümmetimi mağfiret et!*' dedim. Üçüncü isteğimi de bütün mahlûkatın, hatta Hz. İbrahim'in (bile) beni arayacağı güne (kıyâmete) bıraktım." (Müslim, Müsâfirîn, 273; Ebû Dâvûd, Salât, 357; Tirmizî, Kırâat, 11; Nesâî, İftitâh, 31)

Yedi harf nasıl anlaşılmalıdır? Bir kere yedi harf ile yedi kırâat aynı şey değildir. Çünkü aralarında mutlak bir uygunluk yoktur. Zaten kırâat vecihleri, yediden ibâret de değildir. Nitekim meşhur kırâat-ı seb'a'ya, Cezerî üç kırâat daha ilâve ederek on kırâata çıkarır. Bunların dışında şâz kırâatlar da vardır. Yedi harf'den muradın ne olduğu konusunda uzun mülâhazalar serdedilmiş, kırk küsür görüş ileri sürülmüştür. Bunlardan en çok üzerinde durulanı, Kur'ân-ı Kerim'in yedi lehçe ile nâzil olduğudur. Bunlar da Kureyş, Hevâzin, Sakîf, Tayy, Yemen, Hüzeyl ve Temim lehçeleridir. Bazıları bunu, Kureyş kabilesinin yedi koluna hasrederler. Şu hususu bilhassa belirtmek gerekir; Ebû Ubeyd'e göre Kur'ân-ı Kerim'in bütün kelimelerinde yedi ayrı okunuş vâki değildir. Bu husus, ancak bazı kelimeler için vâriddir. Her kelimenin mutlaka yedi vecihde okunması da şart değildir. İki, üç veya dört olabilir. İkinci önemli bir nokta da kelimelerin farklı telaffuzu asla manâ farklılığına yol açmamalı, müsbeti menfîye, rahmeti azaba çevirmemelidir. Lafızlar; "*helümme-teâl; kuûd-culûs*" gibi müterâdif olmalıdır. Sonra bu lafız değişikliği de asla keyfi olmamalı, mutlaka Hz. Peygamber ve ashâbından duyulmuş olmalıdır. Bu durumda mesele, Resûlullah'ın vefatı ile kapanmıştır. Hatta Tahavî'ye göre yedi harfle okuma zarûretten ve kabileleri bir lehçeyi okumaya yönlendirme güçlüğünden dolayı İslâm'ın ilk yıllarında vaki idi.

İnsanlar çoğalıp yazı yaygınlaşınca zarûret ortadan kalktı ve bir okuyuşta karar kılındı. İbn Hacer ve Nevevî'nin önemle üzerinde durduğu gibi Kur'ân-ı Kerim'in yedi harf üzere nâzil olmasının en önemli faydası, hadîslerden anlaşıldığı üzere kolaylıktır. Çünkü İslâm, câhil, okuma-yazma bilmeyen bir kavme gönderilmiştir. Çeşitli kabile fertlerinin, kendi lehçelerinden başka bir lügatle Kur'ân öğrenmeleri hayli zordu. İşte bu zorluğu izâle etmek ve ümmete kolaylık göstermek için yedi harf meşrû kılınmıştır. Ancak bu genişlik ve kolaylaştırmanın yedi ile sınırlı olup olmadığında ihtilâf edilmiştir. Bazıları maksat kolaylıktır. Yediye hasr kastedilmemiştir derken, çoğunluk bu kolaylığın yedi ile sınırlı olduğunu belirtir. (Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, X, 28-33; Nevevî, *el-Minhâc*, V, 340-342; Kemal Sandıkçı, *Câmiu'l-usûl Tercüme ve Şerhi*, İstanbul, 2008, III, 663-664; tüm bu görüşleri tenkit eden ve yedi harfin yedi ile sınırlı, ancak bunun yedi vecih olduğuna dair bir araştırma için bkz. Subhi es-Sâlih, *Kur'ân İlimleri*, Konya, ts. s. 82-94)

"FÂSIĞIN GIYBETİ OLMAZ."

SORU 6: "Fâsığın gıybeti olmaz." hadîsi hakkında.

"Fâsığın gıybeti olmaz." hadîsi hakkında Ahmed b. Hanbel "münker"; Dârekutnî, Hatîb ve Hâkim "bâtıl" demiştir. Fakat Zerkeşî'ye göre pek çok tariki olup Beyhakî *Sünen*'inde şu şekilde nakletmiştir: "Hayâ cilbabını atan kimsenin gıybeti olmaz." Beyhakî buna zayıf demiştir. Herevî, *Zemmu'l-kelâm*'da onun hasen olduğunu belirtmiş, Behz tarikinden onu "Fâsığın gıybeti yoktur." şeklinde nakletmiştir. (Bkz. Aliyyu'l-Kārî, *el-Esrâru'l-merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevzûa*, Beyrut, 1986, s. 367) İbnu'l-Esîr şöyle bir rivayet nakleder: Câbir b. Abdullah ve Ebû Hureyre'den rivâyet edildiğine göre, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Fâsıkın ve açıktan günah işleyen insanın gıybeti olmaz. Açıktan günah işleyenler müstesnâ, bütün ümmetim affa lâyıktır." (*Câmiu'l-usûl*, VIII, 450) Ancak İbnu'l-Esîr, hadîsin Tirmizî'de olduğuna işaret etmesine karşılık orada bulunamamıştır. Hadîsin ikinci kısmı Buhârî, Edeb, 60; Müslim, Zühd, 52'dedir. Hadîsin ilk

cümlesini Taberî ve Beyhakî rivâyet etmişlerdir. Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*'de, bu hadîsin râvîsi Alâ' b. Bişr'in zayıf olduğunu kaydeder. Hâkim de bu rivâyetin sahih olmadığını ve ona güvenilemeyeceğini söyler.

DEHR İLE İLGİLİ BİR HADÎS

SORU 7: "Dehre sövmeyiniz, zira Allah dehrdir." hadîsi hakkında.

Hadîs bu lafızla Müslim'de (Elfâz mine'l-edeb, 5) geçmektedir. Sahîh-i Buhârî'de geçen bir hadîs de aynı noktaya işaret eder: "Vay şu dehrin mahrumiyet ve hüsranına' demeyiniz. Çünkü Allah dehrdir." (Buhârî, Edeb, 101; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 259) Aynı konuda Buhârî'nin rivayet ettiği bir başka hadîs de şu mealdedir: "Allah Teâlâ buyuruyor ki: "Âdemoğlu dehre söverek bana eziyet verir. Halbuki ben dehrim. Her şey Benim elimdedir. Geceyi, gündüzü ben idare ederim." (Buhârî, Tefsîr, 45) Yine bir kudsî hadîste: "Allah buyuruyor ki: 'Âdemoğlu dehre söver, Halbuki ben dehrim. Geceyi gündüzü ben idare ederim." (Buhârî, Edeb, 101) Görüldüğü gibi bu konudaki bütün hadîslerde "dehr" kavramı geçiyor. "Dehr" zaman manasına geldiği gibi, gece ile gündüzün art arda gelmesine de denir. Nevevî'nin belirttiğine göre, ulema bu hadîslerin mecaz ifade ettiği kanâatindedir. Şöyle ki; Araplar ölüm, malın telef olması vb. başa gelen musibetlerden dolayı "Vay şu dehrin hüsranına!" derlerdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Dehre sövmeyiniz..." buyurmuştur. Yani başa gelen olayların failine sövmeyiniz. Siz faile söverseniz Allah'a sövmüş olursunuz. Çünkü fail odur. (*el-Minhâc*, XV, 6) İslâm öncesi Câhiliye döneminde Arapların dehre sövmesini ve bu hadîsin de bu kötü alışkanlık üzerine söylendiğini açıklayan Bedrüddin Aynî şöyle der: "İslâm öncesi Câhiliye dönemi Araplarının bir kısmı gece ve gündüzün dönmesinden ibaret olan dehre söverlerdi. Çünkü bu insanlar Allah'a inanmaz ve bütün olayları zamana verirlerdi. Yani olayların meydana geldiği gece ve gündüze yüklerlerdi, her şeyin de zamanın emriyle olduğuna inanırlardı. Bunlara Dehrîler denirdi. İşte Hz. Peygamber'in bu hadîsteki maksadı, sizden biriniz zamana sövmesin;

çünkü zaman gerçek fail değildir, yapan Allah'tır. Bu musibetleri başınıza getirdiğine inandığınız zaman sövdüğünüzde, Allah'a sövmüş olursunuz. Çünkü musibetleri başınıza getiren zaman değil, Allah'tır. Cenab-ı Hakkın 'Ben zamanım.' demesi ise, 'Ben zamanın sahibiyim.' anlamındadır." (*Umdetü'l-Kārî*, XXII, 202)

MÜ'MİNİN NİYETİ

SORU 8: **"Mü'minin niyeti amelinden daha hayırlıdır." hadîsinin açıklaması hakkında.**

Hadîs için bkz. Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, V, 343. Beyhakî'ye göre isnâdı sahih değildir. Ancak Sehavî ve Aclûnî, şâhidleri olduğunu, böylece kuvvet kazandığını belirtir. (bkz. *Keşfu'l-hafâ*, II, 290).

İbn Teymiyye, onu pek çok kimsenin söylediğini, bazı kimselerin de onu merfu olarak naklettiğini ifade eder. Açıklamasına gelince şunları söyler: "Hadîsi şu yönlerden açıklayabiliriz: 1. Amelsiz niyetten sevap kazanılabilir. Niyetsiz amelden ise sevap alınmaz. Bu, Kitab, sünnet ve imamların ittifakıyla sabittir. 'Kim bir iyilik düşünür de yapamazsa ona bir iyilik yazılır.' hadîsi bu anlamdadır. 2. Hayra niyet eden, o hayrdan gücü yettiğince yapan ama tamamlamaktan aciz olan kimse yapıp tamamlayan gibi ecir alır. Peygamberimiz 'Medîne'de öyle insanlar vardır ki, siz yürüdükçe, vadiler aştıkça onlar sizlerle beraberdir.' buyurur. Ashâb 'Onlar Medîne'de mi?' diye sorar. Bunun üzerine Efendimiz 'Onlar Medîne'de, fakat özürleri ona mani oldu.' buyurur. 3. Kalp bedenin melikidir. Diğer organlar kalbin askeri. Melik iyi olduğunda askerleri de iyi olur; kötü olduğunda askerleri de kötü. Niyet melikin amelidir. Diğer zâhirî organların ameli ise askerlerin amelidir. 4. Niyete fesad karışamaz, onu bir şey bozamaz. Zira niyet Allah ve Resûlü'nü sevmek, Allah'ın rızasını istemek demektir. Bu, bizâtihi Allah ve Resûlü'nün razı olduğu, hoşnut olduğu bir şeydir. Zahirî organlarımızın ameline ise pek afet dahil olabilir. Ameller bu afetlerden kurtulmadıkça kabul olmazlar. Bundan dolayı mücerred kalp amelleri, mücerred beden amellerinden daha faziletlidir." (İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, I, 211)

HZ. ALİ HAKKINDA

SORU 9. "Ben ilmin şehriyim, Ali de kapısıdır." hadîsi sahih midir? Reddu'ş-şems rivayeti hakkında ne dersiniz?

İbn Hacer el-Heytemî'ye göre, bir grup muhaddis onu nakletmiştir. Hâkim onu sahih kabul ederken, Alaî ve İbn Hacer el-Askalânî gibi hadîsçiler de onu hasen addetmiştir. (*el-Fetâva'l-hadîsiyye*, s. 127) Hasen olduğunu ifade eden İbn Hacer, Suyûtî ve Ebû Sa'îd el-Alaî gibi alimlerin ve onu reddeden diğer alimlerin görüşleri için bkz. Aliyyu'l-Kārî, *el-Esrâru'l-merfû'a*, s. 139.

Mevdûdî'nin konuyla alâkalı görüşlerini sunmak yararlı olacaktır. Mevdûdî, Şî'a mezhebine mensub bir kişinin kendi düşünceleri için Hz. Peygamber'in "Ben ilmin şehriyim, Ali de onun kapısıdır. Kim o şehre girmek isterse, kapıya gelsin" şeklindeki hadîsini delil alması üzerine, ilgili hadîsin tahlili üzerine bir yazı kaleme almıştır. Mevdûdî, önce bir düşünceyi hadîslere dayandırabilmek için, delil alınan hadîslerin rivayet şekline bakılması gerektiğini, sonra manasına dikkat edilmesi ve asıl anlatılmak istenenin iyi kavranılması gerektiğini ifade eder. Buna göre Mevdûdî, hadîsin tahlilinden işe başlar. Meşhur hadîs kitapları içinde bu rivayeti sadece Tirmizî eserine almıştır ve bu rivayeti "Ben ilim şehriyim..." yerine "Ben hikmet yurduyum..." şeklinde nakletmiştir. (Tirmizî, Menâkıb, 73) Bu hadîsi rivayet eden Hz. Ali'nin bizzat kendisidir. Tirmizî, bu hadîsi rivayet ettikten sonra senedi hakkında şöyle der: "Bu hadîs garib ve münker bir hadîstir. Bazı râvîler bu hadîsi sadece Şureyk'ten nakletmişlerdir." Hadîs ilminde garib, bir kişinin rivayet ettiği hadîstir. Münker ise, garib bir rivayet olmakla kalmayıp râvînin de zayıf olması demektir. Böyle bir rivayet üzerine bütün bir dinî anlayışı dayandırmak, böyle zayıf bir temele bütün din binasını kurmak ne derece doğru olur? Tirmizî'den sonra bu konudaki rivayetin tek kaynağı Hakim'in *Müstedrek*'idir. Bu kitabın kendisi de hadîs alanında o kadar önemli ve değer verilen bir kitap değildir. Bu eserde mezkûr hadîs, İbn Abbâs ve Câbir b. Abdillah'tan farklı ifadelerle nakledilmiştir. (Bkz. *Müstedrek*, III, 137-138) Hâkim, bu iki rivayet şeklinin de sahih olduğunu söylemiştir. Fakat tenkitçi alimlerin görüşüne göre, sadece bu iki rivayet değil, bu konudaki bütün rivayetlerin hiçbir

değeri yoktur. İbn Abbâs'ın rivayetiyle ilgili olarak Zehebî, şöyle der: "Sağlam ve sahih olması bir tarafa, bu rivayet uydurmadır." Câbir rivayeti hakkında da şöyle der: "Hâkim'e şaşırıyorum; ne cür'etle bu rivayete, hem de böyle bâtıl, asılsız rivayetlere sahih diyebiliyor. Senedde geçen Ahmed b. Abdillah b. Yezîd, büyük bir yalancı ve deccâldir." Mevdûdî, Yahyâ b. Ma'în ve Buhârî'nin hadîs hakkındaki değerlendirmesini naklettikten sonra, İbnu'l-Cevzî'nin bu konuyla ilgili uzun bir inceleme yaptığını ve onun "Bu türden rivayetlerin hangi yolla nakledilmiş olursa olsun, hepsinin uydurma olduğunu tesbit ettiğini" (Bkz. *Kitâbu'l-mevzûât*, I, 350-354) belirtmiş ve ardından şu soruyu sormuştur: "Sened durumu böyle olan bir hadîs üzerine bir hüküm koyup dinin hükümlerini sadece Hz. Ali vasıtasıyla öğrenmemiz ve diğer sahâbîleri ilim aracı olarak kabul etmememiz ne derece sağlıklı bir yoldur?" (Bkz. Mevdûdî, *Meseleler ve Çözümleri*, III, 135-137)

Bu hadîsi kullananlar da vardır. Gazzâlî bunlardan biridir. Gazzâlî, Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin bid'atlere karşı verdiği mücadeleyi övdükten sonra şöyle der: "Bu iki büyük sahâbînin birisi hakkında Hz. Peygamber 'Benim yerime bir başkası gönderilseydi, hiç şüphesiz Ömer olurdu.'; diğeri için de 'Ben ilmin şehriyim, Ali de kapısıdır.' buyurmuştur." (*Halkın Kelamî Tartışmalardan Korunması*, çev. Sabit Ünal, İzmir, 1987, s. 85) Öyle anlaşılıyor ki, hadîs oldukça zayıftır. Sahîh kabul edilse bile Şî'a'nın anladığı anlamda değildir. Nasıl ki Allah Resûlü diğer sahâbîlere belli özelliklerini dikkate alarak övgüde bulunmuş; Hz. Ali'yi de bu şekilde medhetmiştir. Hz. Ali'nin ilim bakımından övülmesi, diğer sahâbenin ilimsiz olduğu, ilmin sadece Hz. Ali'den alınması gerektiği anlamına gelmez.

Reddu'ş-şems olayına gelince, kısaca şöyledir: Hz. Ali, Hz. "Peygamber'in odasında uyuyordu. Güneş battı. (Hz. Ali ikindiyi kılamamıştı) Hz. Ali'nin ikindi namazını kılması için güneş tekrar doğdu." Tahavî ve Kâdî Iyâd bu rivayete sahih derken, Aliyyu'l-Kārî, hasen demiştir. Ahmed b. Hanbel'e göre aslı yoktur. İbnu'l-Cevzî'ye göre uydurmadır. (Bkz. *el-Esrâru'l-merfû'a*, s. 213; Aclûnî, s. 198). İsabetli olan da bu son görüştür. Oldukça zayıf olan ve delil olarak kullanılamayacak bu rivayeti tashih veya tahsin eden alimleri anlamak mümkün değildir. Aklen de bunu savunmak imkânsızdır.

YOLCULUKTA NAMAZI KISALTMAK

SORU 10: Seferde namazı kısaltmak sünnet midir, azimet midir? Şâfi'î'nin İbrahim b. Muhammed, Talha b. Amr, Atâ b. Ebî Rabah kanalıyla Hz. Âişe'den naklettiği "Hz. Peygamber namazı kısaltarak da tamamlayarak da kılmıştır." hadîsi sahih midir?

İbn Teymiyye'ye göre seferde namazı kısaltmak, Hz. Peygamber'in ve râşid halifelerin sünnetidir. Hz. Peygamber seferde sadece iki rekat kılmıştır; Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer de... Hz. Osman hilâfetinin ilk yıllarında iki, ona mahsus bir özürden dolayı ikinci senesinde Mina'da dörde tamamlayarak kılmıştır. Mezkûr hadîse gelince, bunda hata olduğunda şüphe yoktur. İbrahim ve Talha, ehl-i hadîsin ittifakıyla zayıftır. Onlarla ihticâc edilmez. Hz. Âişe'den sahih olarak şu rivayet sabit olmuştur: "Namaz ikişer ikişer farz kılınmıştı. Sefer namazı öyle kaldı, hazarda ona ziyade edildi." Urve'ye "Âişe namazı niçin tamamlıyor?" denilince o, "Osman'ın te'vil ettiği gibi te'vil etmiştir" şeklinde cevap verdi. Hz. Âişe sefer namazının iki rekat olduğunu haber veriyor. Onu en iyi tanıyan Urve, te'ville namazı tamamladığını söylüyor. Demek ki, Hz. Âişe'ye göre kısaltmak sünnet değildi. Hz. Ömer'den şu rivayet sabit olmuştur: "Nebînizin lisanıyla, kısaltmaksızın tam olarak sefer namazı iki rekattır. Cuma, ramazan, kurban bayram namazları iki rekattır." Bu şekilde Müslümanlar tevâtür ile Hz. Peygamber'in seferde sadece iki rekat kıldığını nakletmişlerdir. Bu noktada alimler, dört rekat kılmanın haram mı yoksa mekruh mu ya da evlâ olanı terk mi yahut müstehab mı veyahut da iki ile dördün eşit mi olduğunu tartışmışlar ve farklı kanâatlere ulaşmışlardır. (Bkz. İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, II, 337)

CENNETE GİRMENİN ŞARTI

SORU 11: İki kişi tartışıyor: "Biri; Hz. Peygamber'in 'Lâ ilâhe illallah diyen cennete girer.' buyurduğunu; diğeri ise ancak dinin emirlerine tabi olduğunda bu hadîsin hükmüne girebileceğini söylüyor." Ne dersiniz?

İbn Teymiyye'ye göre, kişi sırf kelime-i tevhîdi telaffuz etmekle cennete gireceğine, cehenneme girmeyeceğine inanıyorsa, dalâlettedir. Kitaba, sünnete ve mü'minlerin icmâ'ına muhâlif davranmaktadır. Bu kelimeyi esfel-i sâfilînde olacak olan münafıklar da telaffuz ediyor. Hatta münafıklar, oruç tutyor, namaz kılıyor ve tasadduk ediyor. Lakin bu fiiller onlardan kabul edilmeyecektir. (bkz. Nisâ', 142, Tevbe, 52, 53; Nisâ', 140; Tahrim, 8) Çeşitli hadîslerde münafıkların alâmetlerinden bahsedilmiştir. Bununla birlikte kişi kalbinden halisane olarak 'Lâ ilâhe illallah' derse ve bu niyet üzerine ölürse, şüphesiz o cehennemde ebedi kalmayacaktır. Nitekim sahih olarak sabit olduğu gibi kalbinde zerre kadar halis iman bulunan kimse cehennemde ebedî kalmayacaktır. Fakat ehl-i kıbleden olup hırsızlık, zina, içki, yalancı şahitlik, fâiz yemek, yetim malı yemek vb. günahları irtikâb edenler günahları miktarınca cehennemde azap göreceklerdir. Onlar içinde ateşin topuklara kadar geldiği, dizlere ulaştığı kimseler vardır. Onlar Allah'ın dilediği kadar orada kalacaklardır. Sonra oradan çıkarılıp hayat suyu denilen bir nehre atılacaklardır. Sonra boyunlarında "Allah'ın ateşten azad ettiği cehennemlikler." yazılı olduğu halde cennete dahil edileceklerdir. (Bkz. İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, II, 377)

HZ. PEYGAMBER'İN OĞLU İBRAHİM HAKKINDA

SORU 12: Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim hakkında nakledilen şeyler. Nevevî'nin bu hadîse bâtıl demesi doğru mudur?

Önce İbn Hacer el-Heytemî'nin görüşünü kaydedelim. Ona göre İbn Hacer el-Askalânî, Nevevî'nin sözüne hayret etmiştir. Zira bu rivayet üç sahâbîden nakledilmiştir. Suyûtî de Enes'ten gelen rivayetin sahih olduğunu açıklamıştır. Bunu Beyhakî ve İbn Mende, İbn Abbâs'tan nakletmiştir. İbn Asâkir onu Câbir'den rivayet etmiştir. Bunun senedinde "Leyse bi'l-kavi" olan bir râvî vardır. *(el-Fetâvâ'l-hadîsiyye*, s. 123) Hadîsle ilgili tahlile geçmeden önce şunu belirtelim ki, Suyûtî, *el-Câmiu's-sağîr*'de bu hadîsi nakletmiş, ardından şöyle demiştir: "Bunu Baverdî Enes'ten; İbn Asâkir, Câbir, İbn Abbâs ve İbn Ebî Evfa'dan nakletmiştir. Zayıftır." (Bkz. II, 457, hd. no. 7453) Şim-

di hadîsi görebiliriz. "Eğer İbrahim yaşasaydı, peygamber olurdu." (İbn Mâce, Cenâiz, 27) şeklindeki hadîsin senedinde geçen Ebû Şeybe İbrahim b. Osman'ı, Şu'be yalancılıkla itham ederken, onun hakkında Yahyâ b. Maîn "Sika değil!", İbn Hanbel "zayıf", Nesaî "metrükû'l-hadîs" demektedir. Buhârî ise onun hakkında "seketû anh=Hakkında sustular." tabirini kullanır. (Bkz. Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl*, thk. Ali Muhammed Muavvad, Beyrut, 1995, I, 170) Mevdûdî bu hadîsi Kadıyanîlerin kendi kafalarına göre yorumladıklarını ve bundan peygamberliğin son bulmadığını çıkardıklarını belirtir. Ona göre bu mantık dört bakımdan yanlıştır:

a. Bizzat Hz. Peygamber'in hadîsi olarak nakledilen bu hadîs zayıf bir hadîstir. Hadîs alimlerinden hiçbiri bunu sahih kabul etmemiştir.

b. Nevevî ve İbn Abdilberr gibi alimler bu hadîsi tenkit etmiştir. Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ ve'l-lugat*'ta şöyle der: " 'Eğer İbrahim yaşasaydı, peygamber olurdu' hadîsine gelince, bu bâtıldır, geçersizdir. Gayba ait meseleler üzerinde söz söylemeye yersiz cesaret göstermedir ve düşünüp taşınmadan büyük laf etmektir." Bkz. Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ ve'l-luğa*, Beyrut, ts. II, 103. İbn Abdilberr de "Bunun ne demek olduğunu anlayamadım. Nûh'un peygamber olmayan çocukları vardı; halbuki, eğer her peygamberin çocuğu peygamber olsaydı, bugün onların hepsi peygamber olurdu; çünkü hepsi Nûh'un çocuklarıdır." demektedir.

c. Pek çok rivayette bunun Hz. Peygamber'in değil de, sahâbenin sözü olarak nakledildiği geçmektedir. O sahâbîler bu sözlerle Hz. Peygamber'den sonra artık bir peygamber gelmeyeceğini, işte bu yüzden Hz. Peygamber'in oğlunun vefat ettirildiğini belirtmişlerdir. Mesela, Buhârî'nin şu rivayetine bakılmalıdır: "İsmail b. Hâlid şöyle der: Abdullah b. Ebî Evfâ'ya "Sen, Allah'ın Resûlü'nün oğlunu gördün mü?" diye sordum. Şöyle cevap verdi: "O, çocukluğunda öldü. Eğer Allah, Hz. Muhammed'den sonra peygamber gelmesini takdir etseydi, Hz. Peygamber'in oğlu yaşardı, fakat ondan sonra asla peygamber gelmeyecektir." Buna çok benzer bir ifadeyi de Enes b. Mâlik söylemiştir.

d. Varsayalım ki, sahâbenin bu sözleri olmasın, muhaddislerin bu rivayeti zayıf ve önemsiz kabul etmesin, yine de bu söz kabul edilemezdi. Çünkü hadîs ilminin herkes tarafından benimsenen kaidesine göre eğer bir rivayetten diğer pek çok hadîse aykırı ve ters bir mana çıkıyorsa, bu hadîs kabul edilemez. Şimdi bir tarafta senedi sağlam hadîsler olsun, onlarda açık ve seçik bir şekilde Hz. Peygamber'den sonra peygamberlik kapısının kapandığı bildirilmiş olsun; diğer tarafta ise bu tek rivayet bulunsun -ki bunda da peygamberlik kapısının açık olduğu sadece bir ihtimal olarak var- bu durumda zayıf bir rivayet karşısında sahih bütün rivayetler nasıl yok sayılır? (Bkz. Mevdûdî, *Meseleler ve Çözümleri*, V, 80-88)

AVC B. UNUK HAKKINDA

SORU 13: Avc b. Unuk kıssası hakkında.

Rivayete göre Avc, eni ve boyu bir fersah (5.762 m.) olan, Mûsâ'nın ordusu büyüklüğündeki bir dağı koparmış ve onu askerlerin üzerine atmak için başının üzerinde taşımış. Sonra o dağ, ölünceye kadar boynunda taşıyacağı bir tasmaya dönüşmüş. Yine rivayetlere göre Avc güya denize girer, sular onun diz kapaklarını geçmezmiş. Denizin derinliklerinden balıkları avlar ve onları güneşte kızartırmış. Ve öldüğü zaman Mısır'ın nil nehrine düşmüş ve cesedi bir sene nehrin bir kenarından diğerine geçmeleri için insanlara bir köprü vazifesi görmüş. İbn Kuteybe'ye göre, bu rivayetler ne Resûlullah'tan ne onun ashâbından nakledilmiştir. Bunlar sadece ehl-i kitabın rivayet ettiği eski haberlerdir. Bunlara üç cihetten karışıklık ve bozukluk girmiştir: Birincisi, zındıkların İslâm'ı tahrif etmek istemeleri, çirkin ve akıl dışı görülen rivayetleri sokuşturarak İslâm'ı lekelemeye çalışmalarıdır. "Atın teri", "meleklerin hasta ziyareti", "göğsün kılı" ve "iki kolun ışığı" gibi pek çok rivayet bu türdendir. İkincisi, eski devirlerdeki kıssacılardır. Çünkü onlar halkın dikkatini kendilerine çekerler ve münker, garib ve uydurma rivayetlerle onları dolandırırlar. Üçüncü noktaya gelince rivayetin bozukluğu burada ortaya çıkmaktadır. O

da câhiliye devrinde insanların anlattıkları, masala ve hurafeye benzer eski haberlerdir. Onların "Ed-Dabb (büyük keler) âsî bir Yahudi idi, Allah da onu keler haline sokuverdi." demeleri bu kabil sözlerdendir. Avc rivayeti de bize göre bu tip hadîslerdendir. (Bkz. *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*, İstanbul, 1979, s. 369-376) Ayrıca detaylı bir tahlil için bkz. Talat Sakallı, "Bir Hadîs Tenkit Örneği", *EÜİFD,* (1993), IX.

İSTİHÂRE DUASI HAKKINDA

SORU 14: Buhârî'de, Câbir'den nakledilmesine rağmen Ahmed b. Hanbel istihare duası hakkında "Münker bir hadîstir." demiştir. Onun bu sözü hadîsi zayıf kılar mı?

Câbir b. Abdullah'ın bu rivayeti için bkz. Buhârî, Da'avât, 48; Ebû Dâvûd, Vitr, 31; Tirmizî, Vitr, 18; İbn Mâce, İkāmetu's-salât, 188; İbn Hanbel, *Müsned*, III, 344. Tirmizî'ye göre bu hadîs "hasen-sahîh-garîb"dir. İstihâre olayı Câbir'in dışında Ebû Saîd el-Hudrî'den (İbn Hibbân, *el-İhsân fî takrîbi sahîhi İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnavud, Beyrut, 1988, III, 167); Ebû Hureyre'den (İbn Hibbân, *el-İhsân*, III, 167); İbn Mes'ûd'dan (Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, X, 78, 91) ve Ebû Eyyûb el-Ensârî'den (Hâkim en-Neysabûrî, *el-Müstedrek*, I, 314) nakledilmiştir. İstihâre namazı sadece Câbir b. Abdullah'dan nakledilmiştir. Diğer rivayetlerde istihâre duası geçmektedir. Metinde geçen soru ile ilgili olarak el-Heytemî, şunları kaydeder: "Ahmed'in bu sözü hadîsi zayıf kılmaz. Zira bu sözden maksat zâhirî değildir. Ahmed b. Hanbel'in terminolojisinde bu ifade –ravileri sika olsa bile- ferd-i mutlak olan hadîsler için kullanılır. Mesela 'Ameller niyetlere göredir' hadîsi sonu itibariyle mütevatir olsa bile evveli itibariyle ferd-i mutlaktır. Ahmed bu hadîs hakkında 'Münker bir hadîstir.' demiştir. Oysa râvîsi Muhammed b. İbrahim'in sika olduğunu beyan etmiştir." (Bkz. İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ'l-hadîsiyye*, s. 210) Belki başka bir konu ama Ahmed b. Hanbel'in burada "münker" kelimesini râvînin teferrüdü anlamında kullanması oldukça dikkat çekicidir. Râvî sika ancak mutabii olmayan bir hadîs naklettiği için rivayeti münker olmaktadır. Konu daha ileri ve detaylı araştırma yapmayı hak etmektedir.

HZ. ÖMER HAKKINDA İKİ HADÎS

SORU 15: "Benden sonra nebî olsaydı, Ömer b. Hattab olurdu." rivayeti vârid midir? Ayrıca Hz. Ömer'in, Hz. Ali'nin kızıyla evlenmek istemesi, kızın Hz. Ömer'e gelmesi, Hz. Ömer'in onun eteğini kaldırıp bacaklarına bakması ile ilgili rivayet doğru mudur?

İbn Hacer el-Heytemî, cevaben vârid olduğunu, onu Tirmizî ve Taberânî'nin naklettiğini söyler. (*el-Fetâva'l-hadîsiyye*, s. 119) Hadîs için bkz. Tirmizî, Menâkıb, 17 –Tirmizî hadîs için "Hasen-garibdir; onu sadece Müşerrih b. Ahân hadîsinden biliyoruz." der. Ahmed b. Hanbel Müşerrih hakkında "ma'rûf"; Yahyâ b. Maîn "sika" demiştir. İbn Hibbân onu *Sikat*'ta zikretmiş, hata ve muhâlefet ettiğini söylemiştir. *Duafâ*'da ise, Ukbe'den mutâbii olmayan münker hadîsler naklettiğini ifade etmiştir. İbn Hacer de "Doğru olanın teferrüd ettiğinde terk edilmesidir." demiştir. (Bkz. *Tehzîbu't-Tehzîb*, IV, 81) Müşerrih'in bu hadîsi Ukbe'den naklettiği belirtilmelidir.

Soruda geçen ikinci rivayetle ilgili olarak, böyle bir olayın vuku bulduğu doğrudur. Tarih kitaplarında anlatıldığına göre, Hz. Ömer, Ehl-i Beyt'e yakın olmak düşüncesiyle Hz. Ali'nin kızıyla evlenmek ister. Hz. Ali, kızının küçük olduğunu söyler. Kızının küçüklüğü bir yana, onu, Tebük'te şehid olan kardeşi Ca'fer'in öksüz oğluna vermek istiyordu. Hz. Ömer, kızı görmek ister. Hz. Ali kızını, eline bir elbise vererek Hz. Ömer'e gönderir. Kız, hiçbir şeyin farkında olmayarak elbiseyi Hz. Ömer'e getirir. Hz. Ömer onun izarından (ön kolundan) tutunca, Ümmü Gülsüm kolunu çeker. Bu bölüm Abdurrezzâk'ın *Musannef*'inde, "Bacağını tuttu. Kız 'Vallahi mü'minlerin emiri olmasaydın, gözünü çıkarırdım' dedi." şeklinde geçmektedir.

Alimlere göre, evlenilecek kızın yüzüne ve elinin avucuna bakılabilir. Şayet mahrem bir yerine bakmak zorunlu ise, onu da herhalde erkekler değil, bayanlar yapar. Hz. Ömer'in Ehl-i Beyt'e yakın olmak düşüncesiyle bu evliliği istemesi çok doğaldır. Ancak kızın bacağını tutması, onun sîretiyle bağdaşmaz. Burada râvîler "izar" yerine "sâk/bacak" kelimesini rivayet ederek hata yapmışlardır. Kızın izarından tutması onu imtihan için olabilir ki, o da bir Peygamber torunu

gibi davranmıştır. Hatalı olan "sâk" kelimesinin kullanılmasıdır, olay ise tarihen doğrudur.

NİL VE FIRAT NEHİRLERİ

SORU 16: "Nil ve Fırat'ın cennet nehirlerinden ve bunların menbaalarınm Sidretü'l-Müntehâ'nın en üstü olduğunu" belirten hadîsin sıhhati hakkında.

Buhârî'nin mi'râcla ilgili naklettiği uzun hadîste, sidretu'l-müntehâda iki nehir bâtın, iki nehir de zâhir bulunduğu; bâtınî nehirlerin cennette iki nehir olduğu ve zâhirî nehirlerin de Nil ve Fırat olduğu geçmektedir. (Bed'u'l-halk, 6; Menâkıbu'l-ensâr, 42) Müslim'de de "Seyhan, Ceyhan, Nil ve Fırat cennet nehirlerindendir." (Cenne, 26) şeklinde bir hadîs geçmektedir. İbn Hacer, hakikaten bu nehirlerin cennetten çıktığını söyleyenlerin yanı sıra bu nehirlerin cennetten çıkmalarının manasının, çok tatlılık, güzellik ve bereketlilik gibi özelliklerinden dolayı cennete benzetilmesi olduğunu söyleyenlerin de bulunduğunu ifade etmiştir. Ancak İbn Hacer ilk görüşün daha uygun olduğunu belirtmiştir Aynî de aynı kanâattedir. (İbn Hacer, *Feth*, VII, 6; Aynî, *Umde*, XIV, 12) Kurtûbî ise, hadîsin zâhirine göre anlaşılabileceğini veya bu nehirlerin tatlılık ve bereketli olmaları sebebiyle cennet nehirlerine benzetilebileceğini söylemiştir. (Bkz. *el-Müfhim limâ eşkele min telhîsi kitâbi Müslim*, Beyrut, 1996, VII, 86) Günümüzde mecâz yorumunu kabul eden bir değerlendirme için bkz. Yûsuf el-Karadavî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, (çev. Bünyamin Erul), Kayseri, 1991, s. 186.

SADECE ÜÇ MESCİD İÇİN YOLCULUK

SORU 17: "Sadece üç mescid için yolculuğa çıkılır." hadîsinin anlamı.

Buhârî Mescid-i Haram, Mescid-i Nebî ve Mescid-i Aksa'nın dışında herhangi bir mescide yolculuk yapılamayacağına dair bir hadîs nakletmiştir. (*Fadlu's-salât fî Mescid-i Mekke ve'l-Medîne*, 1) İbn

Hacer ve Aynî, bu hadîsi Hz. Peygamber'in her cumartesi Kuba Mescidi'ne gittiğine dair bir başka hadîsle birlikte değerlendirmiştir. Buna göre, ilk hadîste üç mescidin dışında herhangi bir mescide yolculuk yapılamayacağı vurgulanırken; ikinci hadîste Peygamberimizin Kuba mescidine gittiği yer almaktadır. Her iki şârih de hadîslerin arasında teâruz olmadığını, Hz. Peygamber'in Kuba mescidine ibadet için değil, ensârı ziyaret etmek ve durumlarıyla ilgilenmek için gittiğini ifade etmiştir. (İbn Hacer, *Feth*, III, 386; Aynî, *Umde*, VI, 285) Bu noktada konuyla alâkalı İbn Teymiyye'nin görüşleri önem arz etmektedir. İbn Teymiyye'nin bu ziyaret meselesi konusunda sert tavır takındığı malumdur. O, Allah'tan istenecek olan şeylerin yatırlardan ve ermişlerden istendiğini, Allah'a takdim edilmesi gereken kurbanların ve benzeri hususların türbelere ve velîlere takdim edildiğini görmüş; bunu hem tevhîde, hem de Müslümanların kendilerine güven duymaları esasına aykırı bulmuş; bu yüzden bâtıl inanç, hurâfe ve bid'at saydığı bu türlü hareketlere karşı amansız bir mücadeleye girişmişti. Zira o bunu İslâm'a hayatiyet kazandırmanın ilk ve vazgeçilmez şartı saymıştı. Gerçi bahsedilen hususlarda kelâmcılar, kadılar, fakîhler ve müftüler de aşağı yukarı İbn Teymiyye gibi düşünüyor ve tasavvuf mensuplarının bahsedilen hallerini asla caiz görmüyordu. Ama bu gibi hususları umûmiyetle küfür ve şirk de saymıyorlardı. Fakih ve kadıların bu konularda İbn Teymiyye'ye fazla itiraz etmemeleri gerekirdi. Fakat daha evvel Allah'ın sıfatları mes'elesinde onlarla çatışan İbn Teymiyye bu sefer de tasavvuf ve tarikat ehliyle çatışınca, bahsedilen hususlarda yardımları umulan fakih ve kadılar ekseriya kendisini yalnız bıraktılar. Bazıları ise durumu istismar ederek aleyhinde bulundular. İbn Teymiyye esas itibariyle kabir ziyaretine muhâlif değildi. Müslümanların kabirlerini ziyaret bir yana, kâfirlerin kabirlerini ziyaret etmenin bile caiz olduğu kanâatindedir. Önemli olan kabir ziyareti değil, bu ziyaretin maksadı ve gayesidir. Ona göre:

a. İbret almak ve kalp yumuşatmak gayesiyle müslim-gayr-i müslim ayırımı yapmaksızın herkesin kabri ziyaret edilebilir.

b. Dua etmek, ruhlarına rahmet okumak ve selâm vermek maksadıyla sadece mü'min ve Müslümanların kabirleri ziyaret edi-

lir ve bu ziyaret sadece caiz değil, bunun da ötesinde mendup-tur. Lâkin bu türlü kabir ziyaretleri için sefere çıkmak ve uzun mesafeler katetmek (şedd-i rahl) caiz değildir.

c. Kabirde gömülü bulunan nebî ve velîlerden yardım istemek, dileklerin kabul edilmesi için onların ruhlarını Allah nezdinde aracı (vesile-şefî') kılmak, bu maksatla kabirlerinin bulunduğu yerlerde kurbanlar kesmek, namaz kılmak ve sadaka dağıtmak kesinlikle ve hiç bir şekilde caiz değildir. Bu türlü ziyaretler İslâm'da yoktur. Bunlar bid'at ve dalâlettir, küfür ve şirktir. Ziyaretin ilk iki şekli şer'î, son şekli bid'attir.

İbn Teymiyye'nin hâlâ tartışma konusu görüşü, ziyaretin son şekliyle ilgilidir. O bu hususta "Mescid-i Haram, Mescid-i Nebî ve Mescid-i Aksa hariç hiç bir mescid için sefere çıkılmaz (şedd-i rahl)." mealindeki hadîsi hareket noktası kabul eder. Burada mescid/cami ile kabir arasında sıkı bir bağ vardır. Umumiyetle velî ve nebîlerin mezarları üzerine türbe, yanlarına da mescid ve cami yapıldığından halk buraları ziyaret edip dileklerin kabulünü te'min maksadıyla oralarda ibadet etmek için uzak yerlerden sefere çıkarlar. Onun için her mescidde ve camide yatır yoksa da yatır bulunan her yerde mutlaka ya mescid veya cami vardır. İbn Teymiyye, ermişlerin ve Allah'ın sevgili kullarının kabirlerinin bulunduğu yerlerin ma'bed ve ibadethane haline getirilmesine şiddetle ve ısrarla karşı çıkmıştır. Hz. Peygamber vefat ânında "Allah, Yahudi ve Hristiyanlara lanet etsin. Nebîlerinin kabirlerini mescid ve ma'bed haline getirmişlerdir." (Buhârî, Cenâiz, 62; Müslim, Mesâcid, 3.) "Nebîlerinin kabirlerini, ibadetgâh haline getiren Yahudi ve Hristiyanları Allah kahretsin." (Buhârî, Salât, 55; Müslim, Mesâcid, 3.) buyurmuştur. Hz. Âişe şayet Hz. Peygamber'in kabrinin mescid ve mâbed haline getirilmesi korkusu olmasaydı o hücreye değil, kabristanda açık arazide toprağa verilirdi, demiştir. İşte İbn Teymiyye'nin dayandığı deliller bunlardır. Bu yüzdendir ki o Hz. Peygamber'inki de dahil olmak üzere hiç bir nebînin ve velînin kabrinin üç mescidin dışında kalan herhangi bir caminin ziyaret edilmesi için sefere çıkılmasını caiz görmemiştir. (Süleyman Uludağ, "İbn Teymiyye", *İbn Teymiyye Külliyatı I* içinde, İstanbul, 1986, s. 44-45)

ÖLÜYE YÂSÎN OKUMAK

SORU 18: "Ölülerinize Yâsîn Sûresi'ni okuyunuz." hadîsinin sıhhati.

Hadîs Ma'kıl b. Yesâr'dan iki tarikle nakledilmiştir. 1. "Yâsîn, Kur'ân'ın kalbidir. Onu bir kimse okur ve Allah'tan âhiret saâdeti dilerse, Allah onu mağfiret buyurur. Yâsîn'i ölülerinizin üzerine okuyunuz." (İbn Hanbel, *Müsned*, V; 26) 2. "Yâsîn'i ölülerinizin üzerine okuyunuz." (Ebû Dâvûd, Cenâiz, 20; İbn Mâce, Cenâiz, 4; İbn Hanbel, *Müsned*, V, 27) Muhammed Ahmed Şakir, ilk hadîse zayıf derken, ikinci hadîsin hasen olduğunu ifade etmiştir. Burada ölüm döşeğindeki kişiye mi yoksa ölen kişiye mi Kur'ân okunacağı meselesi vardır. Bu meseleden de ölmüş bir kişiye okunan Kur'ân'ın onun ruhuna ulaşıp ulaşmayacağı meselesi ortaya çıkmaktadır. İbn Hibbân, "Ölülerinize Yâsîn Sûresi'ni okuyunuz." hadîsini zikrettikten sonra, Ebû Hâtim'den naklen bununla ölmek üzere olan kimsenin kastedildiğini ve "Ölülerinize kelime-i tevhîdi telkin ediniz." hadîsinin de bu manada olduğunu söyler. (Bkz. *Sahîh*, VII, 269-271) Bu hususta ihtilâf olmamakla beraber dediğimiz gibi ölmüşlerin ardından Kur'ân okumak ulema arasında tartışma konusu olmuştur.

İbnu'l-Kayyım, *Kitâbu'r-ruh* (İstanbul 1993, s. 157-190) adlı eserinde konuyu detaylı olarak ele almıştır. Özetleyerek vermek gerekirse şunlar denilebilir: "Dünyadakilerin amelleri ölülerin ruhlarına iki sebepten dolayı faydalı olur: 1. Ölünün hayatta bıraktığı bir sebep (sadaka-i câriye, faydalı ilim ve kendisine dua eden evlat gibi.) 2. Müslümanların ölüye dua ve istiğfâr etmeleri; onun adına sadaka verip hac yapmalarıdır. Dinî ibadetlerden oruç tutmak, namaz kılmak, Kur'ân okumak, zikir yapmak gibi ibadetlerin ölüye ulaşacağı tartışmalıdır. Ahmed b. Hanbel ve selefin çoğunluğu bunların ulaşacağı kanâatindedir. Hanefîlerden de bu görüşte olanlar vardır. Mâlikî ve Şâfi'îlerin meşhur görüşü bunların ölüye ulaşmaması yönündedir... Ölünün, başkalarının sebep olduğu sevapları almasına Kur'ân, sünnet, icmâ' ve şer'î kaideler delildir. Kur'ân, "Onlardan sonra gelenler derler ki: Rabb'imiz, bizi ve bizden önce inanan kardeşlerimizi bağışla!" (Haşr, 10) Demek ki, hayatta olanların istiğfar-

ları ölüye fayda veriyor. Ölüye, cenaze namazını kılarken ve gömüldükten sonra dua etmekle ilgili birçok hadîs-i şerif rivayet edilmiştir... Ölü adına verilen sadaka sevabının ölüye ulaşması hakkında Buhârî'de iki; Müslim'de bir hadîs varid olmuştur... Oruç sevabının ölüye ulaşması Sahîhayn'da Hz. Âişe'den ve İbn Abbâs'tan gelen hadîslerle ortaya konulmuştur... Hac sevabının ölüye ulaşması Buhârî'nin İbn Abbâs'tan rivayet ettiği bir hadîste açıklanmıştır... Kur'ân okumaya gelince şu söylenebilir: Resûlullah, Allah'tan başka kimsenin bilmediği kalbin niyeti ve yeme-içmeyi terk etmekten ibaret olan orucun sevabının ölüye ulaşacağını bildirmiştir. Aynı şekilde Kur'ân okumanın sevabı da dil tarafından okunmasından, kulağın duymasından ve gözün görmesinden dolayı ölüye ulaşıyor değildir. Konuyu biraz açarsak oruç mahza bir niyetten ve nefsi yeme-içmekten engellemekten ibarettir. Yüce Allah bunun sevabını ölüye ulaştırdığı halde amel ve niyetten ibaret olan Kur'ân okumanın sevabını niye ulaştırmasın? Hadd-ı zatında Kur'ân okumak, niyeti bile istememektedir. Ölünün arkasından yapılan amellerin ölüye ulaşamayacağını söyleyenler şu ayetleri delil olarak ileri sürerler: 'İnsan için ancak kendi kazandığı vardır.' (Necm, 39) 'Yaptıklarınız dışında başka bir şeyle yargılanmayacaksınız.' (Yâsîn, 64) ve 'Nefsin yaptığı iyilik kendi yararına, yaptığı kötülük ise kendi zararınadır.' (Bakara, 286) Bunun yanında 'kişi ölünce üç şey dışında amel defterini kapanacağına' dair hadîste delildir. Zira hadîste hayatında sebep olduğu iyiliklerin faydasını göreceği, diğerlerinin ise kesileceği bildirilmiştir..." İbn Hacer'in konuyla ilgili görüşü kanâatime göre oldukça isabetlidir. Şöyle der: "Bu meşhur bir meseledir. Bu konuda bir risale yazdım. Hâsıl-ı kelâm mütekaddim ulemanın ekseriyeti okunan Kur'ân'ın sevabının ölüye ulaşacağı görüşündedir. Tercih edilen görüş ise, bu amelin müstehab olması ve çokça yapılmasıdır. Ayrıca sevabın ölüye ulaşması hakkında kat'î bir şey söylemekten geri durmaktır." Bu görüş ve konuyla ilgili özlü değerlendirmeler için bkz. Zekeriya Güler, *Hadîs Günlüğü*, Konya, 2008, s. 84-88. Buradan anlaşıldığı gibi ölünün ruhuna Kur'ân okuyup sevabını hediye etmek mümkündür. Ancak bu, kesin olarak kabul edilecek anlamına gelmemektedir. Allah dilerse kabul eder, dilerse geri çevirir. Tıpkı dua gibi.

İPEK GİYMEK

SORU 19: İpek giymekle ilgili bir soru.

İpekli elbise giyme ve ipekli kumaş kullanma ile ilgili hadîslerin başlıcaları şöyle sıralanabilir:

1. "İpeği dünyada giyen âhirette giyemeyecektir." (Buhârî, Libâs, 25; Müslim, Libâs, 2; Tirmizî, Edeb, 1).
2. "İpek ve altın ümmetimin kadınlarına helâl, erkeklerine haramdır." (Buhârî, Libâs, 30).
3. Ebû Osman en-Nehdî şöyle bir olay nakletmiştir: "Biz Utbe b. Ferkad ile Azerbaycan'da bulunduğumuz sırada bize Ömer'den bir mektup geldi. O mektupta, -işaret ve orta parmağını göstererek- şu kadarlık miktar hariç, Hz. Peygamber'in ipeği yasakladığı yazılıydı. Anladığımız kadarıyla şu kadarcık miktar sözüyle elbise üzerinde bulunan alâmeti (alem) kastediyordu." (Buhârî, Libâs, 25).
4. Bir rivayette de Hz. Peygamber'in, Züheyr ve Abdurrahman'a yakalandıkları cilt hastalığı sebebiyle ipek elbise giyme hususunda ruhsat verdiği haber verilir. (Buhârî, Libâs, 29) İslâm bilginleri, ipekli kumaş kullanımı ile ilgili görüşlerini çoğunlukla bu hadîslere dayandırmışlardır. Bilginlerin çoğunluğu, söz konusu hadîslerden hareketle ipek giymenin erkeklere haram olduğunu ileri sürmüşlerdir. İbnü'l-Arabî, ipek giymenin hükmü ile ilgili olarak, çeşitli durumlara göre, on kadar görüş bulunduğunu ifade etmiştir. Netice itibariyle, İslâm bilginleri ilke olarak erkeklerin ipekli elbise giymesinin câiz olmadığında hemen hemen görüş birliğinde olup, bu ilkenin nasıl uygulanacağında ve hangi durumlarda erkeklere ruhsat tanınacağında farklı görüş ve ölçülere sahiptir. Mesela, fakihlerin çoğunluğu savaş dışında, bir hastalığın tedavisi, soğuktan korunma, koruyucu hekimlik açısından gerekli görülme gibi bir ihtiyaç ve mazeretin bulunması halinde erkeklerin ipek giyebileceği, fakat ipek kumaştan yapılmış yorgan, döşek, minder, halı, kilim gibi eşyanın kullanımının da erkekler açısından giyinme hükmünde olduğundan câiz olmadığı görüşündedir. Ebû

Hanîfe ile bazı Mâlikî fakihleri ise hadîslerdeki yasağın ipekli kumaşın sadece giyilmesine mahsus bir hüküm olduğu, bu sebeple de ipeğin giyim dışı kullanımının câiz olduğu görüşündedir. Azınlıkta olsa da bazı âlimler ipekli kumaş giymenin hem kadınlara hem erkeklere haram veya ikisine de helâl olduğunu söylemektedirler. (Bkz. *İlmihal*, İslâm ve Toplum II, 74-77)

ALTIN TAKMAK

SORU 20: Altın takmakla ilgili bir soru.

Altın ve gümüş kullanımıyla ilgili yaygın olarak bilinen hadîslerden başlıcaları şöyle sıralanabilir:

1. İslâm âlimleri tarafından birçok fıkhî hükme mesned olarak kullanılan bir hadîste Hz. Peygamber, "Altın ve ipek ümmetimin erkeklerine haram, kadınlarına helâldir." buyurmuştur (Ebû Dâvûd, "Hâtem", 3; Tirmizî, "Libâs", 1)
2. "Altın ve gümüş kaplardan bir şey içmeyiniz ve bu ikisinden yapılan tabaklarda bir şey yemeyiniz. Çünkü bu tabaklar (sıhâf) dünyada müşrikler için, âhirette ise sizin içindir." (Müslim, "Libâs", 2) Başka bir hadîslerinde ise Hz. Peygamber, "Gümüş kaptan içen, karnına cehennem ateşini akıtmaktadır." (Müslim, "Libâs", 1) buyurmuştur.
3. "Hz. Peygamber altın yüzük kullanmayı yasakladı." (Buhârî, "Libâs", 45) Altın ve gümüşün ziynet eşyası olarak kullanımı yalnızca kadınlar için câizdir. Yukarıdaki hadîslerin açık hükümlerinden birisi bu olduğu gibi, bu husus İslâm âlimleri arasında da tartışmasızdır. Altın ve gümüş ziynetin kadınlar için câiz görülmesi onların yaratılışlarına uygunlukla, fıtraten güzelliğe ve süslenmeye düşkün oluşlarıyla açıklanır. Ancak bu konuda onlar da lüks ve israfa kaçmama, bu ziynetleri yabancılara karşı gösteriş ve cinsî cazibe aracı olarak kullanmama gibi bazı kısıtlamalara tâbidir. Altın ve gümüş ziynetin erkeklere yasaklanması, hem erkeğin fıtrat ve karakte-

riyle hem de toplumda sosyal adaletin ve barışın tesisi, âtıl sermayenin ekonomiye kazandırılması gibi birçok önemli amaçla alâkalı bir husustur. (Bkz. *İlmihal*, İslâm ve Toplum II, 85-86)

HURMA AŞILAMA HADÎSİ

SORU 21: "Dünya işlerinizi benden daha iyi bilirsiniz." hadîsinin nasıl anlaşılması gerektiğine dair bir soru.

Hadîs şöyledir: Hz. Peygamber Medîne'ye geldiğinde ziraatçilerin, erkek hurma dallarını dişiler üzerine asarak tozlaştırma yaptıklarını görmüş ve ne yaptıklarını sormuştu. "Öteden beri bunu yapıyorduk." dediler, "Umarım ki, siz bunu yapmazsanız daha iyi olur." buyurdu, onlar da tozlaştırma yapmayı terk ettiler, bu yüzden hurmalar olgunlaşmadan döküldü ve eksik oldu. Durumu Allah Resûlü'ne ilettiler, şöyle buyurdu: "Ben ancak bir beşerim. Size dininize ait bir şey emredersem bunu uygulayın, size şahsî görüşten bir şey söylersem ben ancak bir beşerim."; bir başka rivâyette "... Siz, dünyanızın işini daha iyi bilirsiniz." (Müslim, Fedâil, 140-141; İbn Mâce, Ruhûn, 15)

Hayrettin Karaman'a göre bu hadîs, bir yandan Allah Resûlü'nün bütün davranışlarının vahye dayanmadığını ortaya koyarken, diğer yandan bağlayıcı olan ve olmayan davranışlarını birbirinden ayırma konusunda bir ölçü de getirmektedir: "Dine ait olan bağlayıcı, dünyaya ait olan bağlayıcı değil." Hz. Peygamber'in özellik ve selâhiyetlerini açıklayan âyet ve hadîsler ile sahâbe uygulaması birlikte değerlendirilince "dünyaya ait söz ve davranışlarını" da ikiye ayırmak gerekmektedir. a) Müsbet ilimlerin, teknik ve teknolojinin araştırma, çözme ve geliştirme sahasına giren konular. b) İnsanların ferd ve toplum halinde eğitilip yönetilme ve yönlendirilme sahasına giren konular. Bunlardan birincisi hadîste kastedilen "dünya işleriniz" sahasıdır ve bu konularda Allah Resûlü'nün söyledikleri genellikle şahsî tecrübe ve düşüncesine dayanır, bağlayıcı değildir. İkincisi siyaset, hukuk, ekonomi, sosyal kurumlar, eğitim... ile ilgili sahadır; Allah

Resûlü'nün bu sahaya giren söz ve davranışları genellikle dine dahildir ve bağlayıcıdır (çünkü ya vahye dayanmakta, yahut da -ictihâda dayansa bile- vahyin sözlü veya sükût şeklinde tasdikinden geçmiş bulunmaktadır). Bu konulara ait bulunduğu halde bağlayıcı olmayan davranışları da vardır; bunların nelerden ibaret olduğu ve diğerlerinden nasıl ayrılacağı konusu, bu yazının asıl konusudur ve aşağıda ele alınacaktır. (Bkz. "Bağlayıcılık Bakımından Resûlullâh'ın Davranışları", *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı* içinde, s. 130)

Şah Veliyyullah da Resûlullah'ın davranışlarını bağlayıcılık açısından ikiye ayırır: 1. Risalet görevini tebliğ kabilinden olan sünnet 2. Risalet görevini tebliğ kabilinden olmayan sünnet. İkinci kısmı izah ederken Resûlullah'ın beşer oluşuna vurgu yapan Şah Veliyyullah, hurma aşılama hadîsini de delil olarak kullanır. Ardından bu kısma şu tür hadîslerin girdiğini belirtir: 1. Tıbla ilgili hadîsler. 2. İbadet niyeti olmaksızın âdet kabilinden, bir kasıt bulundurmaksızın gelişi güzel yaptığı tasarruflar. 3. Folklor kabilinden olup kavminin anlatageldikleri şeyleri zikretmesi. Ümmü Zer hadîsi gibi (Buhârî, Nikâh, 82) 4. O güne has bazı cüz'î maslahatın kasdına yönelik olan, ümmetin tamamı için bağlayıcı olmayan sünnet. Devlet başkanı sıfatıyla yaptığı tasarrufları gibi. (Bkz. *Huccetullâhi'l-bâliğa*, İstanbul, 1994, s. 471-472.

Karadavî, bu meseleyi "Hadîslerin vârid olduğu şartları çok iyi bilmek." ilkesi çerçevesinde değerlendirmiştir. Ona göre herkes tarafından açıkça bilinen bir husustur ki âlimlerimiz, Kur'ân'ın iyice anlaşılmasına yardımcı olan esaslardan birinin de nüzûl (ayetlerin iniş) sebeplerini bilmek olduğunu zikretmişlerdir. Ta ki Hâricîler ve diğer bazı insanların düşmüş oldukları hatalara düşülmesin! Nitekim onlar, müşrikler hakkında inen ayetleri alıp, onları Müslümanlara tatbik ettiler. Bunun içindir ki İbn Ömer, Allah'ın kitabının inmiş olduğu hususları değiştirmeleri sebebiyle onları yaratıkların en şerlisi olarak görmektedir. Bunun misali; iktisadî, siyasî ve sosyal alanlarda Şeriat'ın hükümlerinden kaçmak için bazı insanların dayanmış oldukları "Siz dünyanızın işlerini daha iyi bilirsiniz." hadîsidir. Çünkü -onların iddia ettikleri gibi- bu alanlar, bizim dünyamızın işlerindendir ve biz onları daha iyi biliyoruz. Zaten Resûlullah onları bize bırakmıştır!

Acaba hadîs-i şerifin kastettiği bu mudur? Asla! Çünkü insanlar için adalet kural ve ölçülerini koymak, dünyadaki haklar ve görevler ile ilgili esasları bildirmek, Allah'ın, resûlleri gönderme sebeplerindendir. Ta ki ölçüleri karıştırmasın ve onlar sebebiyle yollar ayrılmasın. Bundan dolayı, alışveriş muamelelerini, ortaklık, rehin, kira, borç vb. işleri düzenleyen kitap ve sünnet nassları gelmiştir. Nitekim Allah'ın kitabındaki en uzun ayet "borçların" düzenli bir şekilde yazılması hakkında inen şu ayettir: "Ey inananlar! Birbirinize belirli bir süre için borçlandığınız zaman onu yazınız. İçinizden bir kâtib doğru olarak yazsın." (Bakara, 282) "Siz dünyanızın işlerini daha iyi bilirsiniz." hadîsini, onun vürud sebebi açıklamaktadır. Bu ise hurmaları aşılama kıssasında Hz. Peygamber'in onlara aşılama hakkında, zanna dayanan görüşüyle işaret etmesidir. O, ziraat erbâbından değildir; ziraat olmayan bir vadide yetişmiştir. Ensâr ise, bunu vahiy veya dinî bir emir sanmış ve aşılamayı terk etmiştir. Meyveler üzerinde bunun kötü tesiri olunca şöyle buyurmuştur: "Ben ancak zannım ile (daha iyi olacağını) sandım. Dolayısıyla beni zannım sebebiyle eleştirmeyin..." Sonunda da "Siz dünyanızın işlerini daha iyi bilirsiniz." buyurmuştur. İşte hadîs böyle bir durumda söylenmiştir. (Bkz. *Sünneti Anlamada Yöntem*, s. 141)

HADÎSLERİN YAZILMASI

SORU 22: Hadîslerin yazılmasına verilen izin ve konulan yasağın nasıl anlaşılması gerektiği hakkında.

Konu hakkındaki hadîsler şöyledir: Ebû Sa'îd el-Hudrî Resûlullah'ın şöyle buyurduğunu nakletmektedir: "Benim ağzımdan Kur'ân'dan başka hiçbir şey yazmayınız. Kur'ân'dan başka bir şey yazmış olan kimse varsa, derhal o yazdığını imha etsin. Ancak yazmaksızın benden dilediğiniz gibi rivayet ediniz. Bundan bir beis yoktur. Bir de bile bile her kim bana isnâd ederek yalan uydurursa Cehennem'deki yerine hazırlansın." (Müslim, Zühd, 72) Bu hadîsin sübûtu hakkında en küçük bir tereddüde yer yoktur. Çünkü bu manada birçok hadîs varid olmuştu. (Bkz. Hatib, *Takyidul-ilm*, 33-34; İbn

Abdilberr, *Câmiu'l-ilm*, I. 76-84) Öte yanda Abdullah ibn Amr'ın şu rivayeti yer almaktadır: "Resûlullah'dan duyduğum her şeyi ezberlemek maksadıyla yazıyordum. Kureyş beni bundan nehyetti ve 'Resûlullah (s.a.v.) kızgınlık ve sükûnet hallerinde konuşan bir insan iken sen O'ndan duyduğun herşeyi nasıl yazarsın?' dediler. Bunun üzerine yazmaktan vazgeçtim. Sonra durumu Resûlullah'a arz ettim. Eliyle ağzına işaret ederek 'Yaz, canım kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki buradan haktan başka bir şey çıkmaz!' buyurdu." (Ebû Dâvûd, İlm, 3) Ayrıca Hz. Ebû Hureyre'de şöyle demektedir: "Nebî' nin (s.a.v.) ashâbı içinde Abdullah b. Amr hariç, benden daha fazla hadîs bilen rivayet eden kimse yoktur; Abdullah yazar, ben yazmazdım." (Buhârî, ilm 39) Hz. Peygamber'in sağlığında hadîslerin yazıldığına dair, sayılan tevâtür derecesine varan büyük bir sahâbî topluluğundan gelen birçok hadîs bulunmaktadır. Bu yüzden M. Hamidullah'ın isabetle belirttiği gibi, "Hz. Peygamber'in hayatı boyunca hiçbir şeyin yazılmamış olduğu hususunda ileri sürülecek herhangi bir ifâdenin, manasızlık hudutlarına varan bir şüphe olduğu da muhakkaktır. Sübût ve sıhhatinde hiç şüphe bulunmayan bu iki grup hadîs arasında açık bir çelişki göze çarpmaktadır. Kitâbetü'l-hadîs meselesini vuzuha kavuşturabilmek için bu muteârız malzemeye bir çözüm bulmak gerekmektedir.

İslâm bilginleri bu iki grub hadîsin arasını bulmakta değişik çözümler ileri sürmüşlerdir. Şimdi bunları sırasıyla görelim: Hadîsler arasında görülen ihtilâfları gidermek amacıyla yazdığı eserinde İbn Kuteybe (276/889) şöyle demektedir: "Bu meselede iki çözüm yolu vardır: Birincisi: Sünnetin sünnetle nesh edilmiş olmasıdır. Bu demektir ki, Resûlullah, önce sözlerinin yazılmasını yasaklamış; sünnetin ezberlenemeyecek kadar çoğaldığını gördükten sonra da yazılmasına ve kaydedilmesine müsaade etmiştir. İkincisi: Yazma izninin sadece Abdullah b. Amr'a mahsus olmasıdır. Çünkü Abdullah b. Amr, eski kitapları okumakta, Süryânice ve Arapça yazı yazmaktaydı. Onun dışındaki ashâb ümmî idi. Onlardan sadece bir-iki kişi yazı yazabilirdi. Onların da yazıları kusurlu idi. Nebî, onların yazmakta hatâ edebilecekleri endişesi ile onları hadîsleri yazmaktan menetti. Fakat Abdullah b. Amr'ın yazısından emin olduğu için ona müsaade etti." Hattâbî (388/998) ise, "Yasağın önce olması muhtemeldir. Son durum ise

yazının mübahlığıdır. Ayrıca, "Nebî (a.s)'ın Kur'ân'a karışmaması ve okuyanı şaşırtmaması için hadîslerin Kur'ân âyetleriyle aynı sahifeye yazılmasını yasakladı." da demiştir. Yoksa bizâtihi yazı yazmanın sakıncalı olması ve yazı ile hadîsi kaydetmenin yasaklanması gibi bir şey söz konusu değildir.

İ. L. Çakan'a göre nesh görüşü isabetli değildir. Aynı anda hem yasağı hem de izni açıklayabilecek bir sebebe ihtiyaç vardır. Kitâbetü'l-hadîs meselesini müstakil bir eserde tetkike tabi tutan Hatîb Bağdadî (463/1071) de "Açıkça ortaya çıkmıştır ki, ilk asırda hadîslerin yazılmasının hoş karşılanmaması, Allah'ın kitabına bir başka şeyi eş tutmamak veya bir başka şey sebebiyle Kur'ân'la meşguliyetten uzak kalmamak içindir." diyerek gerçek durumu tesbit etmektedir. Nesh'den söz etmeden konuya ait hadîsler arasındaki ihtilâfı "Kur'ân'dan başka bir şeye düşkünlük gösterilmesi ve bu yüzden Kur'ân'ın terk edilmesi endişesi" ortak sebebiyle ortadan kaldırmak yani böyle bir endişenin bulunduğu yer ve zamanda yasağın; böyle bir endişenin bulunmadığı yer ve zamanda da iznin geçerli olduğunu düşünmek en doğru çözüm olmaktadır. Ahmed Naim'in ifadesiyle "Yerine göre nehiy hadîsi ile de, izin hadîs ile de amel olunur. Nehiy hadîsi, hıfzına güvenilir ve bazı yazarken sû-i hattı veya dikkatsizliği yüzünden iltibasa, tahrife meydan verir kimselere; ibâhe hadîsleri de hafızası gevşek ve yazısı okunaklı ve dürüst olanlara göredir." (Bkz. İ. L. Çakan, *Hadîs Edebiyatı*, İstanbul, 1989, 10-11)

Burada bir husus açıklığa kavuşturulmalıdır. Kur'ân'la meşguliyetten Kur'ân'ın muhafazası kastedilmiş olmalıdır, yoksa Kur'ân'ın muhtevası değil. "Bir başka şey sebebiyle Kur'ân'la meşgul olamamak." derken "O başka şey hadîstir, dolayısıyla Kur'ân'la amel etmemiz gerekir, hadîsle değil!" şeklinde bir çıkarımda bulunmak isabetli olmaz. Zira amel etmek bakımından Kur'ân ile Hz. Peygamber'in sözleri arasında fark yoktur. Ancak o dönemde Kur'ân'ın, tesbiti ve muhafazası öncelikli bir görevdir. Nihayetinde Hz. Peygamber'in her söylediği de farz veya vâcib değildir. Dünyaya ait şeyler de söyleyebilmektedir. Bütün bunlarla meşgul olup Kur'ân'ın iyi yazılması, başka bir şeyin ona karışmaması, korunması konusunda oldukça dikkatli ve uyanık olunması gerektiği vurgulanmaktadır.

HASTALIĞIN BULAŞMASI

SORU 23: Hastalığın bulaşması olmadığına dair hadîsler hakkında.

Rivayete göre Ebû Hureyre Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu nakletmiştir: "Hastalığın sirâyeti (adva) yoktur." (Buhârî, Tıb, 19, 25; Müslim, Selam, 102-109) tartışma konusu olan hadîs budur. S. Ateş de bunu tenkit edenler arasındadır. Şöyle der: "Önce bu hadîs son derece karışık ve sakat bir rivayet zincirine sahiptir. Hadîsçilere göre ma'lûldur. Ebû Hureyre'nin kendisi rivayetinde tereddütlüdür. Çünkü aynı Ebû Hureyre Hz. Peygamber'in tam bunun tersi bir söz söylediğini 'Hastaca (devesini) sağlamcının yanına koymasın.' (Müslim, Selam, 104; İbn Mâce, Tıbb, 24) dediğini rivayet etmiştir." Müslim'in nakletitği rivayete göre Haris b. Ebi Ziab, bu durum Ebû Hureyre'ye hatırlatmış, Ebû Hureyre her iki hadîsi de rivayet ettiğinde ısrar edince sonunda ilkinden vazgeçtiğini söylemiştir. (Müslim, Selam, 104)

Özetle Ateş, hastalığın sirâyet ettiğine dair hadîsleri kabul ederken diğerlerini kabul etmemektedir. Yukarıdaki gerekçeleri incelemeye çalışalım.

Ateş'in iddiasına göre hastalığın sirâyetinin olmadığına dair hadîsin senedi son derece karışık ve sakattır. Ancak Ateş, bu karışıklık ve sakatlığın ne olduğunu açıklamamıştır. Oysa hadîsler sahihdir.

Ateş'in İbn Hacer'den yaptığı alıntı, İbn Hacer'in de aynı görüşte olduğunu ima etmektedir. Oysa İbn Hacer zâhiren çelişik gibi gözüken hadîslere iki tür yaklaşımın olduğunu, bu yaklaşımlardan birinin "Hastalığın sirâyeti yoktur." hadîsini kabul ederken, diğerini reddettiğini; öbür yaklaşımın ise sirâyetin olduğuna dair hadîsi kabul ederken "Hastalığın sirâyeti yoktur." hadîsini reddettiğini kaydetmiş, kendi görüşü olarak da her iki yaklaşımın da yanlış olduğunu, hadîsleri cem etme imkânı varken reddetme cihetine gidilmemesi gerektiğini belirtmiştir. (İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XI, 308-309)

Ebû Hureyre'nin kendi naklettiği hadîsle çelişir gözüken hadîsi nakletmesini ise Nevevî şöyle değerlendirmektedir: "Ravinin naklettiği hadîsi unutması, cumhura göre bir cerh sebebi değildir. Ayrıca Ebû Hureyre'nin ilk önce naklettiği hadîs Saib b. Yezîd, Câbir b. Ab-

dullah, Enes b. Mâlik ve İbn Ömer tarafından da nakledilmiştir." Bu ifadeler, Ebû Hureyre hadîsinin başka sahâbîler tarafından desteklendiğini göstermektedir.

Her iki hadîs grubu sahih ise o halde bunlar nasıl anlaşılmalıdır? Bu konuda çeşitli te'viller yapılmıştır, fakat bizim de katıldığımız bir te'vile değinmek istiyoruz. Bu te'vili, Nevevî kaydetmiştir. Şöyle der: "Hastalığın sirâyeti yoktur." hadîsiyle "Hastalık Allah'ın fiiliyle değil, kendine kendine sirâyet eder." şeklindeki câhiliye inancının reddedilmesi kastedilmiştir. (Nevevî, *el-Minhâc*, XIV, 433) Buna göre, "Hastalığın sirâyeti yoktur" hadîsiyle hastalığın başkasına bulaşmayacağı kastedilmemiş, o gün bulaşma işinin kendi kendine olduğuna inanan insanların düşüncesi tashih edilmek istenmiştir. Bu te'vil, ilgili hadîsin reddedilmesine gerek olmadığını ortaya koymaktadır. (Ayrıca bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelefi'l-hadîs*, s. 104; Ali Çelik, *İslâm'ın Kabul veya Reddettiği Halk İnançları*, İstanbul, 1995, 248)

TEVEKKÜL İLE İLGİLİ BİR HADÎS

SORU 24: **"Allah'a gerçek manada tevekkül etseydiniz, sabahleyin aç karnına yola çıkıp akşamleyin tok karnına geri dönen kuşları rızıklandırdığı gibi sizi de rızıklandırırdı." hadîsi hakkında.**

Hadîs için bkz. Tirmizî, Zühd, 33. Ayrıca bkz. İbn Mâce, Zühd, 14. Tirmizî hadîs hakkında "Hasen-sahihdir, onu sadece bu tarikten biliyoruz." der. Karadavî'nin yorumu şöyledir: "Hadîste, tevekkül ve halktan soyutlanma iddiasıyla tembelliğe ve yan gelip yatmaya delâlet eden herhangi bir şey yoktur. Çünkü bazı mutasavvıflar bu iddiayı savunuyorlar. Aksine hadîste gerçek manada tevekküle işaretler vardır. Sebeplere tutunmayı gerekli kılıyor. Çünkü kuşlar belli bir gayret ve çalışmadan sonra kendileri için hazırlanan rızka varabiliyorlar. Bu sebeple İmam Ahmed b. Hanbel şöyle demektedir Bu hadîste çalışmanın terkedilmesiyle alâkalı herhangi bir şey yoktur. Aksine rızkın aranmasını ve istenmesini göstermektedir." (Yûsuf Karadavî, *Çağdaş Meselelere Fetvalar*, I, 146)

TALAK İLE İLGİLİ BİR HADÎS

SORU 25: "Allah'ın en sevmediği helâl, boşanmadır." hadîsi hakkında.

Hadîs için bkz. Ebû Dâvûd, Talâk, 3. Ebû Dâvûd burada biri Muhârib b. Dessâr yoluyla doğrudan Resûlullah'tan mürsel olarak; diğeri ise yine aynı râvîden İbn Ömer yoluyla muttasıl olarak iki rivayet nakleder. Hattâbî, meşhur olanın mürsel olduğunu söyler. Burada Hattâbî kerâhatin, talakın bizzat kendisinde değil, ona götüren sebepte olduğunu hatırlatır. Çünkü Hz. Peygamber bazı hanımlarını boşamış, sonra onlara dönmüştür. Aynı şekilde İbn Ömer de karısından boşanmak istemiş, Resûlullah'a şikâyette bulunmuş, o da "Karını boşa!" deyince boşamıştır. Bu, Allah'ın hoşlanmadığı, kerih gördüğü bir şeyi emretmek değildir. (*Meâlimu's-sünen*, III, 199) Karadavî'nin değerlendirmesi şöyledir: "Her ne kadar hadîs, sıhhat derecesinde olmasa da hasen derecesindedir... Bazıları hadîsi mana yönünden zayıf görürler. Onlar 'Nasıl olur da Allah tarafından kızıldığı halde helâl olabilir, bu bir çelişkidir ve hadîsin zayıf olduğunu gösterir.' derler. Bazıları da yukarıdaki görüşe karşılık şöyle demişlerdir: Hadîs, helâlin, yapılmasına göre sevilen ve kızılan diye ikiye ayrıldığına delildir. Dolayısıyla her helâlin sevilemeyeceğini göstermektedir. Hattâbî, *Meâlimi Sünen* adlı kitabında şöyle der: Hadîste kızılan şey, talâka sebeb olan etkendir. Bu da; geçimsizlik ve boşanmaya neden olan uyumsuzluktur, yoksa talakın bizâtihi kendisi değildir. O zaman şöyle denebilir: Talak zâtî itibarıyla helâldir. Talakta kızılan şey ise; boşanmaya sebep olan etkenlerdir." (Yûsuf Karadavî, *Çağdaş Meselelere Fetvalar*, I, 151) Hattâbî'nin bu izahı oldukça güzeldir.

"ACELE ŞEYTANDANDIR." HADÎSİ

SORU 26: "Acele şeytandandır." hadîsi hakkında.

Konuyla ilgili hadîsler şöyledir: "Hz. Peygamber Eşecc b. Abdulkays'a şöyle buyurur: 'Sende Allah'ın sevdiği iki huy var: Hilm ve teennî.' Sehl b. Sa'd Peygamberimiz'in şöyle buyurduğunu nakleder:

'Teennî Allah'tan; acele ise şeytandandır." (Tirmizî, Birr, 66) Tirmizî, birinci hadîs hakkında hasen-sahih-garib derken, ikinci hadîs hakkında şöyle der: "Garib hadîstir." Bazı hadîsçiler Abdulmuheymin b. Abbâs'ı hıfzından dolayı tenkit edip zayıf kabul etmişlerdir. Karadavî'ye göre teennînin/yavaşlığın övülmesi, aceleciliğin yerilmesi insanın fıtratında olan bir şeydir. Önceki ve şimdiki bütün alimler de bu yönde icmâ' etmişlerdir. Hatta bazı meselelerde şöyle denmektedir: Yavaş hareket eden kişi ümit ettiğine ulaşır. Yavaş davranmakta selâmet, acelecilikte ise pişmanlık vardır. (Yûsuf Karadavî, *Çağdaş Meselelere Fetvalar*, I, 105)

"TEMİZLİK İMANDANDIR." RİVAYETİ

SORU 27: "Temizlik imandandır." sözü hadîs midir?

Karadavî'ye göre (*Çağdaş Meselelere Fetvalar*, III, 147) bu söz bu şekliyle Resûlullah tarafından söylenmemiştir. Ancak Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*'ta merfu olarak "Parmaklarınızın arasını yıkayın, çünkü bu bir temizliktir; temizlik imanı çağırır, iman da cennette kişiye eşlik eder." hadîsini nakletmiştir. Heysemî, senedde geçen İbrahim b. Hibbân hakkında, İbn Adiy'in "Hadîsleri uydurmadır." sözünü nakletmiştir. Elbânî son derece zayıf olduğunu belirtir. Ancak bu sözün anlamı doğrudur. Mesela Müslim'de Peygamberimizin şöyle buyurduğu nakledilir: "Temizlik imanın yarısıdır." (Taharet, 1)

ŞÎ'A'NIN DELİL ALDIĞI BAZI HADÎSLER

SORU 28: Şî'a'nın delil aldığı bazı hadîsler hakkında: "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır." ve "Senin benim indimdeki yerin, Mûsâ'nın yanında Hârûn'unki gibidir."

İlkine kısmen Şî'a'nın hadîs anlayışından bahsederken değinmiştik. Burada güzel bir yaklaşım olması cihetiyle Cüveynî'nin yorumuna değinmek istiyorum. Ona göre bu hadîs, farklı anlamalara yorumlana-

bilecek bir haber-i vâhiddir. Çünkü "mevlâ" müşterek bir isimdir. Onunla bazen velî, bazen de yardımcı anlamı kastedilir ki, bu sonuncusu en açık anlamıdır. Bazen de mevlâ, köleyi âzâd eden kimse anlamında kullanılır. Buna göre söz konusu hadîs, "Ben kimin yardımcısı isem Ali de onun yardımcısıdır." anlamına gelir. Bunun delili, Hz. Peygamber'in bu hükmünü, vefatından sonrasına tahsis etmemesi, söylediğini yaşarken uygulamaya koymasıdır. Nitekim Hz. Ali'nin Hz. Peygamber hayatta iken onun bazı işlerini takip eden biri (veliyyu'l-emr) olduğunda şüphe yoktur. (*Kitâbu'l-irşad*, Ankara, 2010, s. 341)

Diğer hadîse gelince, onu Buhârî (Menâkıb, 9) ve Müslim (Menâkıb, 30) nakletmiştir. Bu hadîs de Şî'a'nın lehine delil olamaz. Çünkü bu hadîsin özel bir sebeb-i vurûdu vardır ki, şöyledir: Hz. Peygamber, Tebük Gazvesi'ne hazırlandığında Hz. Ali'yi Medîne'de kendi yerine bırakmıştı. Hz. Ali'ye gazaya katılmayıp Medîne'de kalmak ağır gelmişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber mezkûr sözünü söylemiş ve Hz. Ali'nin konumunu, yerine bırakma açısından Hz. Hârûn'un durumuna benzetmiştir. Çünkü Hz. Mûsâ mikat yerine (Tûr dağına) gittiğinde onu yerine bırakmıştı. Ne var ki Hz. Hârûn, Hz. Mûsâ'nın vefatından sonra veliyyu'l-emr olmamış, hatta Hz. Mûsâ'dan önce Tîh'te vefat etmiştir. (Cüveynî, *Kitâbu'l-irşad*, Ankara, 2010, s. 341) Bütün bunlar, mezkûr hadîslerin Şî'a'nın anladığı gibi olmadığını ve onların lehine delil olarak kullanılamayacağını ortaya koymaktadır.

SALAVÂTIN ANLAMI HAKKINDA

SORU 29: Salavâtın anlamı hakkında.

Salât kelimesi çok çeşitli anlamlara gelmektedir. Dua, namaz, yardım ve destek bu anlamlardan bir kaçıdır. Kur'ân'ı anlamak için biraz tefsir ilminden de haberdar olmak gerekiyor. Kur'ân'da bir kelime bazen çok çeşitli anlamlara gelebilir. Siz bağlamına göre o kelimeye anlam vermelisiniz. Ayrıca Allah Resûlü'nün o kelimeye yüklediği anlamı da bilmelisiniz. Salâta "dua" anlamı verip namazı terk etmek isteyen türediler de olmuştur. Günümüzde özellikle salâtın yardım, destek anlamında olduğunu, dolayısıyla salavâtın birtakım lafızları tekrar etmek,

dille söylemek anlamına gelmediğini; bir de selâmın "güvenliği sağlamak" manasına geldiğini söyleyenler vardır. Böyle düşünenler Ahzâb Sûresi 56. ayetini de buna göre çevirmişlerdir. Bu meal şöyledir:

"Şüphesiz Allah ve melekleri Peygamberi destekliyorlar/ ona yardım ediyorlar/ onun için gerekeni yapıyorlar. Ey mü'minler! Siz de ona destek olun ona yardım edin/ onun için gerekeni yapın ve onun güvenliğini tam bir güvenlikle sağlayınız!"

Böyle yorum yapanlar şüphesiz iyi niyetle Hz. Peygamber'e gerçekten salât etmenin onun mesajını yaşamak olduğunu söylemektedir. Ancak Hz. Peygamber'in sünnetini gerçek anlamda yaşamak, mezkûr ayeti o şekilde çevirmekle mi mümkün olacaktır? Bir mü'minin, o ayeti hem dua manasında alıp salavâtı lafızlarıyla tekrar etmesi, hem de sünneti bütüncül olarak yaşaması mümkün değil midir? Ya da şöyle soralım: Salât kelimesinin içinde hem dua hem yardım anlamını birlikte düşünmek daha isabetli olmaz mı? Dua etmek, yardım etmeyi dışlar mı? Hayır, ama sadece yardım etme manası verirseniz, dua etmeyi dışlarsınız. Şimdi hangisi daha bütüncül? Duanın içinde muhakkak sünneti yaşamaya karşı da bir özlem ve bir kararlılık vardır. Bugün salâtı sadece dilleriyle yapıp İslâm'dan uzak yaşayanları bir tarafa koyalım. Hem salâtı dille telaffuz edip hem de sünneti yaşayarak Resûlullah'ı yaşatanları esas almak gerekir. Böyle bir anlayışı ve yaşayışı esas alırsak, salâtı sadece yardım etmeye indirgemek doğru olur mu? Ki, ayete böyle bir mana verilmesi durumunda mananın tarihsel kılınacağı da akıldan çıkarılmamalıdır. Zira öyle anlaşılıyor ki, ona yardım onunla birlikte olup onu korumak, onunla savaşmak vs. anlamına gelmektedir. Böyle bir mana ayeti tarihsel kılar. Bu çelişki görüldüğü için Hz. Peygamber'e destek olmak bugün onun mesajını yaşamak vs. şeklinde yorumlanmıştır.

Bu söylediğimi bir başka hadîsle izah etmeye çalışayım. Zira şeklen benzer özellikler göstermektedir. Allah Resûlü şöyle buyurur: "Allah'ın 99 ismi vardır. Kim bunları (ezbere) sayarsa cennete girer." (Buhârî, Da'avât 68; Müslim, Zikr 5) Burada Allah'ın isimlerinin sayılarak, ezberlenerek tekrar edilmesi halinde cennet müjdesi vardır. Peki, bu sayma sırf bir telaffuz mudur? Oturalım, esmâ-ı hüsnâyı sayalım veya ezberden okuyalım. Sırf bu eylemimiz bizi maksada ulaş-

tırır mı? Allah Resûlü'nün maksadı bu muydu? Elbette sırf onları saymanın bile fazileti vardır. Zira başka bir şeyi değil, Allah'ın isimlerini sayıp tekrar ediyorsunuz. Fakat Allah Resûlü, esasen onların sayılması yoluyla içselleştirilmesini, o isimlere bezenmeye çalışılmasını, onların her birini kabiliyetimiz oranında hayatımıza aktarmamızı, hayatımızı esmâ-ı hüsnâya göre inşa etmemizi kastediyor ve istiyordu. Tersinden söylersek, o ki, Hz. Peygamber'in maksadı buydu, o halde onları telaffuz etmeye, ezberleyerek öğrenmeye gerek olmadığını söyleyebilir miyiz? Daha doğrusu böyle söylemeye gerek var mıdır? Bize göre buna gerek yoktur. Zira onları saymak, ezberlemek, onları yaşamaya, onların gereğine göre hareket etmeye mani değildir. Hem onları ezberler, sayarız hem de Allah'ın isimlerini ahlâk haline getiririz. Ama sadece onları yaşamayı, ahlâk haline getirmeyi, başka bir şeye gerek olmadığını iddia edersek, onların ezberlenmesini, okunmasını, sürekli tekrar edilip zihinlerin canlı ve dipdiri tutulmasını dışlamış oluruz. İşte buna gerek var mıdır? Aynen burada olduğu gibi salât olayında da mesele budur. Doğrudur, sırf telaffuzla yetinmemek gerekir, sünneti yaşamak, çağa taşımak lazımdır. Ancak bunun için salâtın içinden dua manasını, belirli lafızları tekrar etmek sûretiyle bir nebze de olsa Resûlullah'ı hatırlama ameliyesini çıkarıp atmanın kime ne faydası vardır? Her iki ameliyeyi, hem lafızları tekrar ederek Resûlullah'ı hatırlamayı, ona dua etmeyi, insanların efendisini methetmeyi hem de ona dua edip onu hatırlamak sûretiyle diğer sünnetlerini de aklımıza getirmeyi, ardından hayatımıza ve gönlümüze yerleştirmeyi birlikte düşünmek daha isabetli bir yol değil midir?

KÂ'BE'YE VS. BAKMAKLA İLGİLİ HADÎSLER

SORU 30: "Kâ'be'ye bakmak ibadettir." hadîsi hakkında.

Ebu'ş-Şeyh, Hz. Âişe'den nakletmiştir. Zayıftır. Bkz. Suyûtî, *el-Câmiu's-sağîr*, hd. no. 9320. Bakmakla ilgili başka hadîsler de vardır. Mesela;

"Hz. Ali'ye bakmak ibadettir.": Taberânî ve Hakim nakletmiştir. Hakim'e göre sahihtir. Suyûtî de bu kanâattedir. (Hd. no. 9319) An-

cak Zehebî, bu hükmü tenkit etmiş ve mevzû olduğunu söylemiştir. Elbânî de aynı kanâattedir. (Bkz. *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-zaîfe*, hd. no. 4702)

"Güzel kadına ve yeşilliğe bakmak göz ziyasını artırır." Ebû Nuaym, Hilye'de nakletmiştir. Suyûtî'ye göre zayıftır. (Hd. no. 9321) Hadîsin mevzû olduğu açıktır.

"Alimin yüzüne bakmak ibadettir.": Deylemî, senedsiz olarak Enes'ten nakletmiştir. (Bkz. V, 43) Sehâvî'ye göre sahih değildir.

"Allah'ın Kitabı'na bakmak ibadettir.": İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*'de Hz. Âişe'den nakletmiştir. Sahîh değildir. (Bkz. *Kenzu'l-ummâl*, hd. no. 34714)

"Zemzeme bakmak ibadettir. O, hataları giderir.": Ebû Nuaym, Hilye'de nakletmiştir. Zayıftır. (Bkz. Ahmed Abdullah es-Sülemî, *el-Ehâdîsu'l-munteşire lem-tesbut fi'l-akîde ve'l-ibâde*, s. 184)

KADINLARIN DİNİ

SORU 31: **"Ahir zaman geldiğinde ve hevâlar ihtilâf ettiğinde size çöldekilerin ve kadınların dinini tavsiye ederim." hadîsi hakkında.**

Deylemî, İbn Ömer'den nakletmiştir. Suyûtî'ye göre zayıftır. (Bkz. hd. no. 807) Oysa hadîs mevzûdur. (Bkz. Ahmed Abdullah es-Sülemî, *el-Ehâdîsu'l-munteşire lem-tesbut fi'l-akîde ve'l-ibâde*, s. 196)

MESCİD-İ NEBEVÎ'DE NAMAZ

SORU 32: **"Benim mescidimde ara vermeksizin kırk namaz kılan kimseye ateşten beraat, azabdan kurtuluş ve nifaktan beri olma yazılır." hadîsi hakkında.**

Hadîs, Taberânî'nin *Evsat*'ında geçmektedir. Zayıftır. Ancak şu hadîs sahihdir: "Benim şu mescidimde kılınan bir namaz Mescid-i Haram hariç, diğer mescidlerde kılınan bin namazdan daha faziletli-

dir." Ahmed b. Hanbel, Tirmizî, Nesaî nakletmiştir. (Sıhhati için bkz. *el-Câmiu's-sağîr*, hd. no. 5104)

DOĞAN ÇOCUĞUN KULAĞINA EZAN VE KAMET

SORU 33: **"Doğan çocuğun sağ kulağına ezan, sol kulağına kamet verilirse ona ümm-i sıbyân (onun bayılmasına sebep olan bir tür rüzgâr) zarar veremez." hadîsi hakkında.**

Bunu Ebû Ya'lâ nakletmiştir. (Hd. no. 6780) Bu rivayet uydurmadır. "Hz. Peygamber torunu Hasan'ın (sağ) kulağına doğduğu gün ezan, sol kulağına kamet verdi." rivayeti ise zayıftır. Bunu Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*'da nakletmiş ve zayıf olduğunu beyan etmiştir. (Bkz. hd. no.8255) Kulağa ezan vermekle ilgili sünnetin sabit olduğu; kulağa kamet vermekle ilgili hadîslerin zayıf olduğu ifade edilmektedir. Terğîb ve fazilet konularında zayıf hadîsle amel edilir diyenler bunu alıp uygulamıştır. Ancak kametin müstehab telakki edilebileceği düşüncesiyle bunun hüküm ortaya koymak olacağı, zayıf hadîslerin bu tür faziletli ameller konusunda delil kabul edilemeyeceğini söyleyenler de vardır.

FÂİZİN GÜNAHI HAKKINDA

SORU 35: **"Fâizin yetmiş iki kapısı vardır. Bunların, günah olma bakımından en hafifi, kişinin kendi annesi ile zina etmesi gibidir." hadîsi hakkında.**

İbn Mâce (Ticarât, 58) nakletmiştir. İttifakla zayıftır. Ribadan maksat, ribanın günahıdır. Şayet Hz. Peygamber'e aitse, harama giden yolları tıkama babında ribaya bulaşmamak için yapılan bir uyarı olsa gerektir. Zayıf olduğu bir kenarda tutularak "kesin" olarak bunu Allah Resûlü'nün beyan buyurmadığı bilinmelidir. Ancak şu da ifade edilmelidir ki bu benzetme, öyle yadırganacak bir şey olmasa gerektir. Zira Kur'ân'da daha ağır benzetmeler vardır. Kur'ân'da fâiz yiyenler şeytanın çarptığı insanlara benzetilmekte (Bakara, 275), fâiz

yemenin Allah ve Resûlü'ne savaş açmakla eş değer olduğu (Bakara, 279) ve gıybet edenin ölü kardeşinin etini yemek manasına geldiği (Hucurât, 12) ifade edilmektedir. Burada dikkat edilirse, işlenen haramlarla benzetmeler arasında zâhiren açık bir mesafe vardır. Ancak burada işlenen günahın bu tür günahlara benzediğine dair sarsıcı bir vurgu vardır. Zira insanlar özellikle fâiz ve gıybet konusunda gevşeklik gösterebilirler. Onların günahı başka günahlara benzetilerek sarsıcı bir hatırlatma yapılmıştır. Aşağıda göreceğiz, bir dirhem fâizle zina nasıl denk olabilir, diye düşünenler vardır. Maksat bir dirhem ve zina olayı değildir. Kasıt, bir dirhem fâizin günahı ile zinanın günahının aynı olduğunu vurgulamaktır. Burada kanâatimizce uyarıcı ve sarsıcı bir benzetme yapılmıştır.

Bununla birlikte -dediğimiz gibi- farklı değerlendirmeler de vardır. Misfir b. Gurmullah önce benzer bir rivayeti tenkit eder, ardından sözü mezkûr hadîse getirir. Ona göre "Bir dirhem fâiz yiyen kimse, otuz altı kez zina etmiş gibi olur..." rivayeti beter bir rivayettir. (Bu hadîsin uydurma olduğu vurgulanmalıdır.) Zira zina, topluma verdiği zararlardan ötürü en büyük günahlardan biridir. Fâiz ise büyük bir günah olmasına rağmen, ona bulaşana belli bir ceza tayin edilmemiştir. Bir dirhem fâizle bir zina arasında bile bir denklik söz konusu olmamasına rağmen otuz altı zina ile bir dirhem fâiz arasında nasıl bir denklik olabilir? Veya başka bir rivayette olduğu gibi, fâiz yiyen kimse nasıl olur da annesi ile zina eden kişi gibi olabilir? İbnü'l-Cevzî'nin *Mevzûât*'ında bu ve benzeri hadîslerle ilgili olarak söylediği şu sözler gayet yerindedir: "Bilin ki bu rivayetler sahih değildirler. Zira günahların karşılığı verdikleri zararlarla ölçülür. Zina ise nesebi bozar ve mirası hakkı olmayana yöneltir. Zina bir yasağı çiğnemekten öteye geçmeyen bir haram lokma yemenin doğurmadığı kötü sonuçları doğurur. Dolayısıyla bu rivayetin sahih olmasına imkân yoktur."

MENSÛH BİR AYET HAKKINDA

SORU 36: "Kur'ân'da indirilen ayete göre bilinen on emme haram kılındı. Sonra bunlar beş bilinen emmeyle değiştirildi. Al-

lah'ın Resûlü vefat ettiği zaman Kur'ân'da bilinen bu beş emme okunurdu." rivayeti hakkında.

Hadîs için bkz. Müslim, Rada', 24-25; Ebû Dâvûd, Nikâh, 10; Tirmizî, Rada', 3; Mâlik, *Muvatta*, Rada', 18. Süleyman Ateş, bu hadîsi şöyle eleştirir: "Bu hadîsin doğruluğunu kabul edersek, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Kur'ân'ın değiştirilmiş olduğu sorunu ortaya çıkar. Zira burada 'Kur'ân'da ancak on kere emmenin haram kılacağı hakkında ayet vardı; sonra bu neshedilip beş kere emmenin haram kılacağı hakkındaki ayet Kur'ân'da okunurdu.' denilmektedir. Şimdi Kur'ân'da ne on kere ne de beş kere emmenin haram kılındığına dair bir ayet bulunmadığına göre demek ki, bu ayetin lafzı ortadan kaldırılmıştır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra bir ayetin lafzını veya hükmünü ortadan kaldırmak kimsenin haddi değildir... Bu iddia Kur'ân'ın korunacağını ifade eden ayete (Hicr, 9) aykırıdır." *(Tefsir*, II, 242)

Bir Şâfi'î olan Nevevî, mezhebinin görüşünü desteklemek için bu hadîste belirtilen on emmeyle ilgili ayeti hükmü de tilâveti de nesh edilmiş ayetler kategorisine yerleştirmektedir. *(el-Minhâc*, X, 272) Ancak bu problemi izale etmemektedir. Çünkü beş emmeyle ilgili ayet de Kur'ân'da bulunmamaktadır.

İbn Kuteybe de hadîsi savunmaya çalışmıştır. Onun naklettiği hadîste şu ziyade vardır: "On emmeyle ilgili ayet Resûlullah'ın vefatı esnasında benim sedirimin altındaki bir sahifede idi. Resûlullah vefat edince, biz onunla meşgul iken mahallenin hayvanlarından birisi eve girmiş ve sahifeyi yemiştir." Bu rivayete şu şekilde itiraz edilmiştir: "Bu, Allah'ın 'Muhakkak ki o çok şerefli bir kitabdır, ona ne önünden ne ardından bâtıl yaklaşamaz.' (Fussilet, 41) ayetine ters düşmektedir. Bir hayvanın yediği, bir farzını ibtal ettiği ve huccetini iskat ettiği bir şey nasıl aziz ve şerefli olabilir? Hayvan bile onu ibtal ettikten sonra onu ibtal etmekten kim aciz kalabilir?" (İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelefi'l-hadîs*, s. 311) İbn Kuteybe bu iddialara çeşitli şekillerde cevap vermiştir, ancak ilk bakışta zorlama ve tatmin etmekten uzak oldukları anlaşılmaktadır.

Hem bu gerekçeler, hem de Ateş tarafından ileri sürülen deliller isabetli gözükmektedir. İmam Mâlik de bu hadîsi eserine almış, ancak

uygulamaya muvâfık olmadığını belirtmiştir. (Rada', 18) Serahsî, Resûlullah'ın vefatından sonra hem tilâvetin hem de hükmün neshine imkân verme anlamına gelen bu sözün uydurma olduğunu söylemiştir. (*Usûl*, Beyrut, 1993, II, 79-80)

ÖRTÜNME, BAKMA VE NÂMAHREM

SORU 37: Hz. Peygamber'in hanımlarına âmâ sahâbî İbn Ümmü Mektum yanında örtünmelerini söylemeriyle ilgili hadîs.

Hadîs şöyledir: Ümmü Seleme şöyle der: "Resûlullah'ın yanındaydım. Yanında Meymûne de vardı. Derken İbn Ümmü Mektum çıkageldi. Bu hadîse örtü ile emrolunmamızdan sonra idi. (Onu görünce) Nebî (s.a.v.): 'Örtünün!' buyurdu. Biz: 'Ey Allah'ın Resûlü! O, âmâ değil mi? Bizi ne görebilir, ne de bilebilir!' dedik. Bunun üzerine Nebî (s.a.v.): 'Siz de mi âmâsınız? Siz onu görmüyor musunuz?' buyurdu." Bunu Ebû Dâvûd ve Tirmizî rivayet etmiş ve Tirmizî ona "hasen-sahih hadîstir." (Ebû Dâvûd, Libas, 34; Tirmizî, Edeb, 29)

Karadavî, bu hadîsi iki açıdan tenkit eder. Biri hadîsin zayıf olmasıdır. Hadîsin senedinde Ümmü Seleme'nin mevlâsı Nebhan vardır ki kendisi meçhul olup, onu İbn Hıbbân'dan başkası sika görmemiştir. Bunun içindir ki Zehebî onu *el-Muğnî*'de zayıf râviler arasında zikretmiştir. Diğer nokta ise, kadının yabancı erkeklere bakmasının caiz olduğuna delâlet eden *Sahîhayn*'dan gelen bazı haberlerle çelişmesidir. Mesela Hz. Âişe şöyle anlatır: "Ben, mescidde (savaş oyunları) oynayan Habeşîlere bakarken, Nebî cübbesiyle beni örtüyordu." (Buhârî, Îdeyn, 2, 25; Müslim, îdeyn, 18) Yine Müslim'de Fâtıma binti Kays'tan rivayet ettiği şu hadîs desteklemektedir: "Kocası onu üç talakla boşadığında, Nebî ona buyurdular ki: '(Git) İbn Ümmü Mektum'un evinde iddet bekle! Çünkü o âmâ bir adamdır. Olur ki elbiseni çıkarırsın ve o seni göremez." Daha önce Ümmü Şerik'in evinde iddet beklemesini işaret etmiş, sonra da şöyle buyurmuştur: "O, ashâbımın yanına girip çıktığı bir kadındır. Sen, İbn Üm-

mü Mektum'un evinde iddet bekle..." (Müslim, Talak, 36) Netice olarak, bu sahih hadîsler varken, zayıflığı sebebiyle Ümmü Seleme hadîsine itibar edilemez.

Bu hadîslere baktığımız zaman meselenin yabancı bir kadının erkeğe bakmasının caiz olup olmadığında düğümlendiği görülür. Karadavî gibi şârihler de konuyu bu açıdan ele almıştır. Mesela Nevevî, Fâtıma hadîsiyle ilgili olarak yabancı kadının erkeğe bakmasının caiz olduğu çıkarımlarını tenkit eder. Ona göre hem ayet hem de Ümmü Seleme hadîsinin de te'yid ettiği gibi yabancı bir kadının erkeğe bakması haramdır. Fatıma hadîsinde ise erkeğe bakmaya herhangi bir izin yoktur. Bilakis Fâtıma, İbn Ümmü Mektum'un yanında başkalarına bakmaktan emindir. (*el-Minhâc*, X, 336) Zira Fâtıma, iddet beklemektedir. Bu süre zarfında gözlerden ırak olmalıdır. Ümmü Şerik'in evine sahâbe girip çıktığı için "bakma" veya "bakılma"dan korunmak oldukça zordur.

Buraya kadar mesele anlaşılmaktadır. Ancak eğer Fâtıma, İbn Ümmü Mektum'un evinde iddet bekleyecekse ve İbn Ümmü Mektum da ona yabancı ise Ümmü Seleme hadîsiyle bunu bağdaştırmak nasıl mümkün olabilir? Ümmü Seleme hadîsinde Hz. Peygamber'in hanımları, bir erkeği görmekten men ediliyor. Fâtıma, hadîsinde aynı erkek görülmüyor mu? Burada mesele kadının "bakması" üzerine odaklanmaktadır.

Bunun için bazı çözümler de üretilmiştir. Mesela, her iki rivayette yasak olan erkeğin avretine bakmaktır. Yani Hz. Peygamber aslında hanımlarına erkeğin avretine bakmayı yasaklamıştır. Normal olarak gözüken yerlerine bakmakta bir mahzur yoktur. Aynı şey Fâtıma için de geçerlidir. İbn Ümmü Mektum'un evine gönderildiğine göre onun avreti dışında normal olarak görülen yerlerine bakmakta bir mahzur yoktur. Bu yorum, bize göre hiç de uygun değildir. Mesele burada avrete indirgenmektedir. Böyle bir şey düşünülemez. Burada da dikkat edilirse meseleye "bakma" üzerinden yaklaşılmıştır. Şayet rivayetlere "bakma" açısından bakarsak bu sorunlar kaçınılmazdır. Elbette normal şartlar altında erkek veya kadının birbirlerine şehvetle bakmaları haramdır. Bunun yanında hayatın da birtakım gerçekleri vardır. Kadın ve erkek aynı toplumda yaşamaktadır

ve bu kaçınılmazdır. Bu yönüyle mesele biraz da sosyolojiktir. Olayı şöyle ele alalım:

Fâtıma bt. Kays, ilk muhâcirlerdendir. Ebû Amr b. As ile evliydi. Ebû Amr onu boşayınca iddet beklemesi için ona kalacağı bir yer bulunması gerekiyordu. Kocasının evinde kalamazdı. Mekkeliydi. Medîne'de akrabası da yoktu. Ümmü Şerik'in evi müsaitti, ancak oraya girip çıkan insan çoktu. Yeni boşanan bir kadın için insanlar tarafından görülmek çok da uygun değildi. Uygun bir yer de yoktu. Akla İbn Ümmü Mektum'un evi geldi. Yabancı bir erkeğin evi olmazdı, ancak bir zarûret vardı. Buna en uygunu İbn Ümmü Mektum'un evi idi. Kadının bazı ihtiyaçları vardı. Âmâ bir sahâbînin yanında bu ihtiyaçları gidermek mümkün olabilirdi.

Hz. Peygamber'in hanımlarına yönelik tavsiyesine gelince, burada mesele aslında onların İbn Ümmü Mektum'u görmesi değildir. Belki "Siz onu görmüyor musunuz?" denilerek zâhiren bu, dile getirildi. Fakat maksat tesettüre vurguydu. Hicab ayeti yeni nazil olmuştu. Hem kalpler hem de bedenler tesettüre iyice alıştırılmalıydı. Peygamber'in hanımlarına "örtünün!" denilerek, aslında hem onlara hem de ümmetin kadınlarına nasıl olursa olsun yabancı bir erkeğin yanında tesettürlü olunması gerektiği vurgulanmış oldu. Yabancı bir erkeğe veya kadına dikkatlice bakmak, onu süzmek elbette doğru değildi. Ama burada söz konusu olan İbn Ümmü Mektum'a "bakılması" değildi. Zira normal şartlar altında bir erkekle konuşulması ve bu arada ona bakılması haram değildi. Haram olan kalplerdeki fitne ateşiyle "bakmak"tı. Orada bu durum mevzû bahis değildi. Ama tesettür konusunda hiçbir gevşeklik gösterilmemeliydi. Âmâ da olsa bir erkeğe karşı taviz verilmemeliydi. Hz. Peygamber'in hanımları da olsa tesettüre tam riayet edilmeliydi. İşte Allah Resûlü'nün vurguladığı bu husustu.

Bu yorumumuzu destekleyen bir açıklamayı Kurtubî yapmıştır. Kurtubî önce hadîsin râvîsi Nebhân'la ilgili çekincesini ortaya koymuş, ardından hadîsi sahih kabul edilmesi halinde yorumlamaya çalışmıştır. Karadavî de onun bu yorumunu nakletmiştir. Karadavî, böyle bir yorumun zorunlu olmasa da bir an zayıf rivayetin sahih kabul edilmesi halinde caiz olduğunu belirtmiştir. Kısa ifadesiyle Kurtu-

bî şöyle der: "Sahîh olduğu takdirde Nebhân hadîsindeki bu durum, Nebî'nin hanımların örtüsünde titiz olduğu gibi, onların mahremliğinde de haris olmasından (tağlîz) kaynaklanmaktadır."

KADININ MESCİDDE NAMAZI

SORU 38: Kadının kıldığı namazın en faziletlisi hakkında.

Allah Resûlü şöyle buyurmuştur: "Kadının namazını evinde kılması, dışarıda kılmasından daha faziletlidir, iç odasında kılması da evin diğer kısımlarında kılmasından daha faziletlidir". (Ebû Dâvûd, hd. no. 570) Diğer hadîs şöyledir: "Kadınları mescidlerden men etmeyiniz. Evlerinde kıldıkları namaz ise en faziletli olanıdır." (Ebû Dâvûd, hd. no. 567) Bu hadîslerden şu sonuçlar çıkar:

a. Kadının evin dışında herhangi bir mescidde namaz kılması caizdir.

b. Kadının evinde namaz kılması ise daha faziletli bir ameldir.

Şöyle düşünülebilir: Kadının vaaz ve sohbetlerle dinini öğrenmesi için mescidlerde namaza teşvik edilmesi lazımdır; belki bunun sünnet veya müstehab olması gerekir. Oysa bu konuda bir ihtilâf yoktur. Hz. Peygamber ne kadar buyurduysa onu kabul etmek gerekir. Kadının mescidde namaz kılması müstehab veya sünnettir dersek, Allah Resûlü'nün sözüne ilâvede bulunmuş oluruz. Kadının mescidde namaz kılmasına izin vardır. Bu, onun caiz olduğunu gösterir. Faziletli olanı ise evinde namaz kılmasıdır. Bu izinden yararlanarak kadınların dinini öğrenmesi konusunda birtakım yollar geliştirebilir. Ancak bu şart değildir. Kadınların dinini öğrenmesinin çeşitli yolları olsa gerektir. Aynı şey cuma namazı için de söz konusudur. Cumanın farziyeti ile ilgili ayete bakarak kadın-erkek herkese bunun farz olduğunu söylemek; uygulamayı, Hz. Peygamber'in tahsisini bilmemek demektir. Allah Resûlü kadınların cuma namazı kılmalarına izin vermiştir. Ancak onları mecbur tutmamıştır. Uygulamada tarih boyunca böyle olmuştur.

TEFRÎCİYE DUASI

SORU 39: Tefrîciye duası hakkında

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم صل صلاة كاملة وسلم سلاما تاما على
سيدنا محمد الذي تنحل به العقد وتنفرج
به الكرب وتقضى به الحوائج وتنال به
الرغائب وحسن الخواتيم ويستقى الغمام
بوجهه الكريم وعلى آله وصحبه في كل لمحة
ونفس بعدد كل معلوم لك

Duanın manası şöyledir:

"Allahım! Bizim Efendimiz Muhammed'e (s.a.v.) kusursuz bir salât ve rahmet, mükemmel bir selâm ve selâmet vermeni diliyoruz. O Peygamber ki, onun hürmetine düğümler çözülür, sıkıntılar ve belalar onun hürmetine açılıp dağılır, hacet ve ihtiyaçlar onun hürmetine yerine getirilir. Maksatlara O'nun hürmetine ulaşılır, güzel sonuçlar O'nun hürmetine elde edilir. O'nun şerefli yüzü hürmetine bulutlardaki yağmur istenilir, Allah'ım, onun Ehl-i Beytine, ashâbına da her göz kırpacak kadar zamanda (her an, saniye) her nefes alacak zamanda sana malum olan varlıklar sayısınca salât et."

H. Karaman'a göre 4444 Tefrîciye veya 41 Yâsîn gibi belli sayılarda okunan dualar, zikirler, âyetler, sûreler ve salavât hakkında (namazlardan sonra 33 adet olarak söylenen tesbîh, tahmîd ve tekbîr gibi pek az müstesna tutulursa) emreden veya tavsiye eden bir nas yoktur. Müslüman istediği kadar Tefrîciye diye anılan salavât veya Yâsîn

Sûresi okuyabilir. "Bunu şu kadar okumak sünnettir, farzdır, dinin emridir..." derse veya böyle inanırsa bid'at gerçekleşir. Böyle bir inanç olmaksızın, şahsî veya başkasının tecrübesine dayanarak "Bu kadar okumanın şuna faydası oluyor, oldu." der, okur ve tavsiye ederse bu bid'at olmaz ve sakıncası da bulunmaz.

Salât (çoğulu: salavât), Peygamberimiz için dua etmeyi ifade eder. Bu duada ona hem salât, hem de selam okunduğu için buna "salât-ü selam" denir. "Salât-ı tefrîciye" ise, Allah Resûlü Efendimize sıkıntılardan kurtulmak için okunan ve farklı cümlelerden oluşan salâtü selam demektir. Daha çok Mağrib ve havalisinde meşhurdur ve buna "salât-i nâriyye" de denir.

Kur'ân-ı Kerim'de şöyle buyrulur: "Allah da melekler de o Nebî'ye salât ederler. Ey mü'minler! Siz de ona salât edin, bol bol selam gönderin." (Ahzâb, 56) Allah'ın ona salât etmesi, onu bağışlaması; meleklerin salât etmesi bağışlanmasını dilemeleri; mü'minlerin salât etmesi de derecesinin yüceltilmesi için dua etmeleri anlamına gelir. Buna göre Peygamberimize salâtü selam okumamız bize Allah'ın bir emridir.

Sıkıntılarından ötürü Peygamberimize salât ve selam okuyup dua ederek Allah'tan tefrîc (yani sıkıntılarının defedilmesini) istemek meşrudur ve umulur ki, Allah onun hatırına bu duaları daha çabuk kabul eder. Yeter ki, isteyen ondan değil, Allah'tan istemiş olsun. Çünkü Allah bizim günde en az on yedi kez "Ya Rab! Sadece senden yardım isteriz." ahdini tekrarlamamızı ister. Ama biz biliyoruz ki, o Resûlü'nü çok sever ve bizim de onu sevmemizi ister. Biz de eğer sevgimiz ona salât ve selam okuyarak gösterir ve bunu vesile tutarak da Allah'tan muradımızı istersek daha hızlı kabul olacağını ümit edebiliriz.

NAMAZ VE İÇKİ İÇENİN DURUMU

SORU 40: "Kişi sarhoşluk veren bir şey içerse Allah kırk gün namazını kabul etmez."

Bu hadîsi, Taberânî *el-Mu'cemu'l-kebîr*'de (VII, 183, hd. no. 6672) nakletmiştir. Senedde adı geçen Yezîd b. Abdulmelik, metrûk bir râvîdir. Yahyâ b. Maîn'den bir rivayette onun hakkında "la be'se

bih" de dediği nakledilir ki, bu tabiri o makbul râvîler için kullanır. Benzer bir hadîsi Ahmed b. Hanbel nakletmiştir. Yukarıdaki hadîsin devamı olarak onda şu ifadeler yer almaktadır: "Tevbe ederse Allah tevbesini kabul eder. Tekrar içkiye dönerse Allah yine kırk gün namazını kabul etmez. Tevbe ederse Allah tevbesini kabul eder. (Ravi der ki: Üçüncüsünde mi dördüncüsünde mi söyledi bilmiyorum. Ardından şöyle buyurdu:) Tekrar içkiye dönerse Allah'ın üzerine onu cehennem içeceklerinden içirmesi hak olur." (*Müsned*, II, 176) Bu uzun bir hadîstir. İlginçtir, hadîsi nakleden Abdullah b. Amr'a "Senden bana 'İçki içenin tevbesini Allah kırk gün kabul etmez.' hadîsi ulaştı." denmesi üzerine o, Hz. Peygamber'den yukarıdaki hadîsi duyduğunu ifade etmiştir. Bu rivayet gösteriyor ki, konuyla ilgili hadîs yanlış anlaşılmış, Abdullah işin doğrusunu, yani "kişinin tevbesini değil, namazını kabul etmeyeceğini" nakledderek yanlış manayı düzeltmiştir. Bu hadîsin sahih olduğu belirtilmelidir.

Bu hadîsin zâhiri, bir an içki içenin kırk gün kıldığı namazın kabul edilmeyeceğini göstermektedir. Şüphesiz içkiden sakındırmada ortaya konulan sert bir ifadedir. Özellikle içki içip Allah'ın huzuruna yönelmekten sakındırıyor. Sanki bir anlamda "Bir an içtiğiniz içkinin vücuddan temizlenmesi kırk günü alır, bu bedenle namaza yaklaşmayın!" denmek isteniyor. Ancak herhalde bu, "Kırk gün hiç namaz kılmamış gibi sayılır." anlamına gelmez. Belki mezkûr hadîsi "Kişinin bu şekilde namaz borcu üzerinden düşebilir, ancak namazın sevap ve faziletinden mahrum olur." şeklinde anlamak daha uygun olur. Tevbeye gelince, Abdullah b. Amr'ın da düzelttiği gibi, kişi içkiden tevbe ettiği anda Allah tevbesini kabul eder. Son ifadeler gösteriyor ki, tevbelerden sonra tekrar içkiye dönülmesi Allah'ın gazabını üzerimize çekmesine neden olan önemli bir husustur.

KADINLAR VE ŞEYTAN

SORU 41: "Kadınlar şeytanın tuzaklarıdır." hadîsi hakkında.

Aclûnî'ye göre bunu Ebû Nuaym ve Deylemî nakletmiş olup hasendir. Ebû Nuaym ve Deylemî, zayıf ve mevzû hadîs nakledebilen

müelliflerdendir. Bu konuda ihtiyatlı olmakla birlikte manası da yanlış sayılmaz. Burada ifadenin mecaz olduğu açıktır. Şüphesiz her kadın böyle değildir. Ancak erkekleri ayartmaya yatkın ve hevesli kadınların böyle olduğunda şüphe yoktur. Hz. Peygamber bu anlamda kadınları şeytanın erkekleri avladığı en kuvvetli ağ olarak tavsif etmiştir. Kadınlar yayılmış ağlar gibidir. Zira onlar şehvet ve cazibe kaynağıdır.

CUMA GÜNÜ ÖLEN HAKKINDA

SORU 42: **"Cuma günü veya gecesi ölen kabir fitnesinden korunur." hadîsi hakkında.**

Bunu Ahmed b. Hanbel (II, 176) nakletmiştir. Senedi zayıftır. Hadîs zayıf olduğu için bundan kesin bir inanç, yani "Evet, mezkûr kişi kabir azabından tamamen korunmuştur." şeklinde bir telakki çıkarmak yanlış olur. Zira önemli olan Allah'a iman ve amellere bağlılık içinde bir ömür sürmektir. Bazen öyle olur ki, böyle ömür sürenler cuma günü ruhunu teslim etmez; bazen de adı Müslüman olup hayatı İslâm dışı olanlar cuma günü ölebilir. Onun için kabir fitnesinden korunmayı sırf ve sadece cuma günü veya gecesi ölmek garanti etmez. İman ve ibadetiyle birlikte birtakım günahları da bulunan kişi şayet cuma günü vefat ederse hakkında hüsn-i zan besleyerek kabir fitnesinden korunacağı ümit edilebilir. Kabirde ne olacağını ise gerçekte Allah bilir.

FARZ NAMAZDAN SONRA YÜKSEK SESLE ZİKİR

SORU 43: **İbn Abbâs'dan: "Hz. Peygamber zamanında farz namaz bittikten sonra zikir yüksek sesle yapılırdı." Yine der ki: "Hz. Peygamber'in namazının bittiğini tekbirle anlardım." rivayetleri hakkında.**

Bu rivayetler Buhârî'de geçmektedir. (Ezan, 155) Bununla birlikte bundan ne kastedildiği konusunda ulema ihtilâf etmiştir. İbn Hazm

gibi yüksek sesle zikrin müstehab olduğunu kabul edenler vardır. Taberî bu rivayetlerden ferden değil, cemâatle kılındığında yüksek sesle zikir yapılabileceğini çıkarmıştır. Bazı şârihler İbn Abbâs hadîsinin bir kısım devlet yetkilisinin yaptığının doğruluğuna delâlet ettiğini ifade etmiştir. Buna göre yetkili cemâatle farz namaz bittikten sonra tekbir getirir; ardından cemâat de ona eşlik eder. İbn Battâl buna itiraz etmiş, böyle bir çıkarımda bulunanı bilmediğini söylemiştir. Sadece İbn Habîb, askerler içinde sabah ve yatsıyı takiben üç kere yüksek sesle tekbir getirmenin müstehab olduğunu zikretmiştir. İmam Mâlik ise bunu mutlak olarak reddetmiş ve "Düşman topraklarında beş vakit namazın ardından tekbir getirmek bid'attır." demiştir. Bu konuda Nevevî şöyle der: "İbn Battâl ve başkaları namazın ardından yükses sesle zikir yapmanın müstehab olmadığında çeşitli mezheblerin ittifak ettiğini zikretmiştir. Buna uygun olarak Şâfi'î, İbn Abbâs hadîsini farklı yorumlamıştır. Buna göre Hz. Peygamber sürekli değil, zikrin nasıl yapılacağını Müslümanlara öğretmek için az bir zaman yükses sesle zikri yerine getirmiştir." O halde yüksek sesle zikir yapmak bizâtihi sünnet değil, maksat Müslümanlara bunu öğretmektir. Netice itibariyle imam ve cemâat, namazdan sonra Allah'ı sessiz bir şekilde zikrederler. Fakat imam insanların zikri öğrenmelerini isterse az bir zaman onu yüksek sesle telaffuz etmesi mümkündür. (Bkz. Sadık b. Abdurrahman, *Tashîhât fî tatbiki ba'zi's-sünen*, Beyrut, 2006, s. 44-45)

Abdulaziz b. Abdullah b. Baz ise, İbn Abbâs hadîslerine dayanarak namazların ardından sesli zikir yapmanın sünnet olduğu kanâatindedir. Ancak ona göre zikrin başından sonuna kadar herkesin seslerinin bir anda olacak şekilde topluca zikir çekmenin dinde aslı yoktur. Aksine bu bid'attir. Meşru olan seslerin başlama ve bitişinin bir anda olmasını kastetmeyecek şekilde herkesin Allah'ı anmasıdır. (Bkz. *İslâm'ın Beş Rüknü ile İlgili Sorulara Önemli Cevaplar*, s. 245)

YÜZÜK TAKMAK

SORU 44: **Yüzük takmak ve yüzüğü hangi elin parmağına takmanın daha faziletli olduğu hakkında.**

Ekser ulemaya göre yüzük takmak caizdir, sünnet değil. Devlet yetkilisi hariç mekruh olduğunu söyleyenler de vardır. Zira Ebû Reyhâne'nin rivayetine göre, Allah Resûlü devlet yetkilisi hariç yüzük takmaktan nehyetmiştir. Ancak devlet yetkilisi olmadığı halde sahâbeden yüzük takanları Hz. Peygamber'in ikrar ettiğine dair rivayetler bununla çelişmektedir. Nehiy ve ikrarın arasını uzlaştırmak gerekirse şöyle denilebilir: İkrar, cevaz anlamındadır; nehiy ise onları daha faziletli olana irşad etmek içindir. Cevaza dair deliller nehyi harama delâlet etmekten çıkarır. İbn Hacer ise devlet yetkilisi dışında yüzük takmayı şöyle yorumlamıştır: "Şu ortaya çıkmış oldu ki, devlet yetkilisi dışında yüzük takan evlanın hilâfına hareket etmiş olur. Yüzük takmak bir tür süslenmedir. Erkeklere yakışan bunun aksine hareket etmektir. Cevaza delâlet eden deliller nehyin tahrim ifade etmesine mani olmuştur."

Hz. Peygamber, ancak kendisine "Yabancı topluluklar sadece mühürlü mektupları kabul ederler." denildiği zaman yüzük edinmiştir. (Müslim, hd. no. 2092) Bu, Hz. Peygamber'in bir ihtiyaçtan dolayı yüzük edindiğine delâlet eder. Onu, sünnet olsun diye edinmemiştir.

Ekser fukaha yüzük takmanın caiz olduğunu (sünnet de, mekruh da değil) kabul etmiştir. Nevevî'nin ifadesiyle Müslümanlar erkekler için gümüş yüzük takmanın caiz olduğu konusunda icmâ' etmişlerdir. Hanefîlere ait *el-Bahru'r-râik*'te şöyle geçer: "Kadî, sultan gibi yüzük takmaya ihtiyaç duyanlar için gümüş yüzük takmak da bir beis yoktur. Bunların dışındakiler için mekruhtur."

İbn Rüşd şöyle der: "Gümüş yüzüğe gelince erkek ve kadınlara mubahtır, caizdir. Selef ve halef ulemasının çoğuna göre, mekruh da değildir. Enes'den nakledilen 'Resûlullah gümüşten bir yüzük taktı. Sonra onu çıkarıp attı.' şeklindeki hadîse dayanarak her halde onun mekruh olduğunu söyleyenler bu meselede aşırıya gitmiştir. Zira bu hatalı bir rivayettir. Bu rivayetin mahfuz olanı yüzüğün gümüş değil, altın olduğu şeklindeki rivayettir. Devlet yetkilisi hariç onu mekruh görenlerin durumu da böyledir. Bu görüşte olanlar da görüşlerinde tek kalmıştır." (Bkz. Sadık b. Abdurrahman, *Tashîhât fî tatbîki ba'zi's-sünen*, s. 94-95)

Öyle anlaşılıyor ki gümüş yüzük takmakta bir beis yoktur. Hatta "bir ihtiyaç için olması" kaydına bugün "evli olduğunu belli etmek" gibi önemli bir olguyu da eklemek mümkündür. Ancak bir hatırlatma

yapmak gerekirse yukarıda nakledildiği gibi parmağa yüzük takmak bile tartışılırken bugün Müslüman gençlerin boyunlarına ve kollarına gümüş hatta altın kolyeler takması caiz olmadığı gibi bu durumu anlamak da mümkün değildir!

HZ. PEYGAMBER'İN ÜSTÜNLÜĞÜ

SORU 45: Hz. Peygamber'in insanların en üstünü olması hakkında.

Hz. Peygamber "Kıyamet günü Âdemoğlunun efendisiyim, ama övünmem; o gün bütün peygamberler hamd bayrağımın altında toplanacaktır, ilk şefâat eden ben olacağım." buyurmuştur. (Müslim, Fedâil, 3; İbn Mâce, Zühd, 32; Ebû Dâvûd, Sünne, 13)

Peygamberimiz'in diğer peygamberlerden üstünlüğünü belirten bu hadîsler Kur'ân'ın bazı âyetlerine uygundur. Ancak yine Buhârî ve Müslim'de bulunan "Peygamberleri birbirinden üstün tutmayın" (Buhârî, Enbiya, 35; Müslim, Fedâil, 159) hadîsine zâhiren aykırıdır. Bir kere şunu söyleyelim ki, Hz. Peygamber'in insanların en üstünü olduğunu ifade etmesi kendi ictihâdından olamaz. Allah ona bunun böyle olduğunu vahyetmiş, o da bunu insanlara bildirmiştir. Bununla birlikte onu diğer peygamberlerden üstün tutmamaya yönelik hadîsler yoruma muhtaçtır. Bunu şöyle anlamak mümkündür: Hz. Peygamber tevazuundan dolayı böyle söylemiştir, yahut asabiyete kapılarak üstünlük iddia etmeyi önlemek maksadıyla böyle söylemiş olabilir. Yani demek istemiştir ki: Size düşen söylenenlere inanmaktır. Sizin kendi aklınızla falanı filandan üstün tutmaya hakkınız yoktur. Kimin kimden üstün olduğunu Allah bilir. Siz peygamberlerin hepsine inanmak ve saygı göstermekle yükümlüsünüz.

DOĞAN ÇOCUK VE ŞEYTAN

SORU 46: Doğan her çocuğa şeytanın dokunması hakkında.

Hz. Peygamber şöyle buyurur: "Doğan her çocuğu şeytan doğarken dürter (veya dokunur). Şeytanın bu dürtmesinden ötürü çocuk

ağlayarak dünyaya gelir. Ancak Meryem'i ve oğlunu şeytan dürtmemiştir." (Müslim, Fedâil, 40; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 233) Bu hadîsi günümüzde İsrâiliyyât'tan olduğu düşüncesiyle reddedenler olmuştur. Oysa bunu anlamaya çalışmak daha isabetli bir yoldur. Şayet bu hadîs Hz. Peygamber'e ait ise, Hz. İsâ'nın temiz yaratılışına işarettir. Yani o şeytan kendisini etkilemeyecek derecede temiz yaratılmıştır. "Benim kullarıma senin hükmün yoktur." (Hicr, 42) âyeti de Allah'ın temiz kullarını şeytanın hükmü altına alamayacağını gösterir. Ama bu onlara şeytanın hiç vesvese vermediği anlamına gelmez.

İLK İNEN SÛRE(LER) HAKKINDA

SORU 47: İlk inen sûre(ler) hakkında.

İlk vahiy olarak Alak sûresinin ilk beş âyetinin indiği malumdur. (Buhârî, Bed'il-vahy, 3) Ancak İbn Abbâs ve Mücâhid'den Kur'ân'dan ilk inenin Fâtiha Sûresi olduğu nakledilmektedir. Muhammed Abduh'un da bu görüşü benimsediği ifade edilmektedir. S. Ateş, her iki rivayeti şöyle yorumlar: "Gelen rivayetlerden anlaşıldığına göre, Alak Sûresi'nin ilk beş âyeti, sonra Kalem, Müzzemmil ve Müddessir sûresinin baş tarafları inmiş, o sûreler henüz tamamlanmadan bütün olarak Fâtiha Sûresi nazil olmuştur... Alak Sûresi'nin ilk beş âyetinin önce indiği konusunda Müslümanlar arasında takribî bir oybirliği (icmâ') meydana gelmiştir. Bu âyetlerin üslubu da vahye başlangıç gibidir... Bundan dolayı İbn Abbâs ve Mücâhid'in önce Fâtiha'nın indiği hakkındaki görüşlerini, tam sûre olarak önce Fâtiha'nın indiği şeklinde anlamak daha uygun olur." (*Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 64)

HZ. PEYGAMBER'İN MİRASI

SORU 48: Hz. Peygamber'in mirası hakkında.

Hz. Peygamber "Biz peygamberler miras bırakmayız." (Buhârî, Humûs, 1; Meğâzî, 14; Ferâiz, 3; Müslim, Cihâd, 49, 52) ve "Biz mi-

ras bırakmayız, bıraktığımız sadakadır." (Buhârî, Humûs, 1; Müslim, Cihâd, 49) buyurmuştur.

S. Ateş, Meryem Sûresi'nin 5 ve 6. âyetleri münasebetiyle bu hadîsleri şöyle tenkit etmiştir: "Bazı tefsirlere göre Hz. Zekeriyya, Allah'tan mülküne değil, bilgisine, peygamberliğine varis olacak bir sâlih evlad istemiştir. Çünkü peygamberler miras bırakmaz. Bir hadîse göre Hz. Peygamber 'Biz peygamberler miras bırakmayız.' demiştir. Bir başka hadîste de "Biz miras bırakmayız, bıraktığımız sadakadır.' demiştir. Biz bu hadîslerin, Hz. Fâtıma'ya verilen Fedek toprağının kendisinden geri alınmasını haklı göstermek üzere ortaya atıldığı kanâatindeyiz. Hz. Peygamber'in gerçekten böyle söylediği şüphelidir. Âyetin açık anlamından, Hz. Zekeriyya'nın hem malına hem de ilim ve hikmetine varis olacak, öldükten sonra adını, ülküsünü yaşatacak bir varis istediği anlaşılmaktadır." (*Tefsîr*, V, 369-370)

Burada "Biz peygamberler miras bırakmayız." hadîsinin, "sonraki devirlerin etkisi" ve "Kur'ân'a aykırılık" gerekçesiyle reddedildiği görülmektedir. Hemen belirtelim ki, bu hadîs geçmişte Şî'a tarafından da eleştiri konusu yapılmıştır. Hadîs iki açıdan eleştirilmiştir:

a. Bu hadîs "Doğrusu ben, arkamdan iş başına geçecek olan yakınlarımdan endişe ediyorum. Karım da kısırdır. Tarafından bana bir velî (oğul) ver. Ki o bana vâris olsun; Ya'kûb hânedânına da varis olsun." (Meryem, 5-6) ayeti ile "Süleyman Dâvûd'a varis oldu ve dedi ki: Ey insanlar! Bize kuş dili öğretildi..." (Neml, 17) ayetine aykırıdır.

b. Bu meseleyi en iyi bilmesi gereken Hz. Fâtıma, Hz. Ali ve Hz. Abbâs'tır. Hz. Ebû Bekir'in bu meseleyi bilmeye hiç ihtiyacı yoktu. Zira o, Hz. Peygamber'e varis olacağını düşünen kimselerden değildi. O halde Hz. Peygamber'in bu meseleyi daha fazla bilmesi gerekenlere tebliğ etmemesi nasıl düşünülebilir?

Fahruddin er-Râzî, Şî'a tarafından ileri sürülen bu iddialara şu şekilde cevap verilebileceğini belirtir:

"Hz. Fâtıma, bu münazaradan sonra Hz. Ebû Bekir'in hükmüne razı olmuş ve Hz. Ebû Bekir'in kāil olduğu hükmün doğruluğu hususunda icmâ meydana gelmiştir."

Bununla birlikte Ateş'in ileri sürdüğü Kur'ân'a aykırılık üzerinde biraz daha durmak gerekir.

Bir hadîsin Kur'ân'a aykırılığının ortaya konulabilmesi için hiç bir te'vile mahal bırakmayacak kadar açık ve netliğin bulunması gerektiği bilinmektedir. Şimdi önce âyetin siyak ve sibakını verelim: "Doğrusu ben, arkamdan iş başına geçecek olan yakınlarımdan endişe ediyorum. Karım da kısırdır. Tarafından bana bir velî (oğul) ver. Ki o bana varis olsun; Ya'kûb hânedânına da vâris olsun." Âyetten anlaşıldığı gibi ihtiyarlayan Hz. Zekeriyya, kendi yerine geçecek bir çocuğu olmadığını düşünmekte, sulbünden olmayan varislerin kendi yolunda gitmeyeceklerinden endişe etmekte ve Allah'tan kendi yolunda yürüyecek sâlih bir akraba veya çocuk vermesini niyaz etmektedir. Buna göre Hz. Zekeriyyâ, Allah'tan malına varis olacak çocuk değil; yoluna, yani risaletine, nübüvvetine ve ilmine varis olacak çocuk istemektedir. Zaten varis ve miras kelimelerinin Kur'ân'da birçok yerde maddî değil, manevî anlamda kullanıldığı bilinmektedir.

Tefsirlere baktığımızda bu konuda ihtilâfın var olduğunu görmekteyiz. Taberî, Abdurrezzâk'ın Hasan el-Basrî'den naklettiği bir rivayete dayanarak, verasetin malla ilgili olduğunu kabul etmiştir. Bunun yanında tâbiûndan pek çok kimsenin, verasetin nübüvvetle ilgili olduğunu nakletmiştir. Ayrıca âyeti "Vefatımdan sonra benim malıma ve Âl-i Ya'kûb'un nübüvvetine vâris olsun." şeklinde tefsir etmiştir. İbn Kesîr ise, peygamberlerin miras bırakmayacağına dair sahih hadîsler olduğu için, Taberî'nin tercihini eleştirmiş, nakledilen haberlerin mürsel olduğunu ve bunların sahih hadîslere mukavemet edemeyeceğini belirtmiştir. Ayrıca İbn Kesîr, iki yönden âyette kastedilenin nübüvvet mirası olduğunu açıklamıştır:

a. Hz. Zekeriyyâ'nın mal sahibi olduğu zikredilmemiştir. Bilakis marangoz olup kazandığını yerdi. Böyle kimseler, mal toplayamaz. Özellikle nebîler böyle yapmaz; zira onlar dünyaya karşı en zâhid kimselerdir.

b. Buhârî'de peygamberlerin miras bırakmayacağı sabit olmuştur. Buna göre âyetteki miras, nübüvvet mirasına hamledilmelidir. Dolayısıyla "Ya'kuboğullarına da vâris olsun." âyetinde,

"Süleyman Dâvûd'a varis oldu." âyetinde olduğu gibi nübüvvet kastedildiği anlaşılmaktadır.

Kuşeyrî, Beydâvî, Ebu's-Suûd ve Âlûsî gibi müfessirler de, âyetin hadîsle ilişkisine değinmeksizin âyetteki mirasla din, ilim ve nübüvvet mirasının kastedildiğini söylemişlerdir.

Çağdaş müfessirlerden Tahir b. Aşur'un farklı bir yaklaşım içinde olduğu görülmektedir. Tahir b. Aşur, âyetteki mirası, mal mirası olarak anlamaktadır. O da Taberî'de olduğu gibi bu durumu Abdurrezzâk'ın naklettiği rivayetin te'yid ettiğini belirtir. Bu duruma göre peygamberlerin miras bırakmayacağına dair hadîste sadece Hz. Peygamber'in kastedildiğini söyler. Buna Hz. Ömer'in, Abbâs ve Ali'ye söylediği "Hz. Peygamber 'bizler' ifadesiyle kendini kastediyordu, değil mi?" sözünün delil olduğunu ifade etmiştir.

Son olarak İbn Kuteybe'nin ilgili hadîs ve ayeti nasıl te'lif ettiğini görelim. İbn Kuteybe'ye göre bu hadîs, Hz. Zekeriyyâ'nın sözüne muhâlif olamaz. Onun maksadı mala varis olmak değildir. İbn Abbâs'ın tefsirine göre, Hz. Zekeriyyâ'nın ilmine; Ya'kûb hânedânının ise mülküne varis olmuştur. Hz. Süleyman'ın veraseti de mülk, nübüvvet ve ilim verasetidir. Mülk ise mal değil, sultan, hüküm ve siyaset demektir.

Sonuç olarak şöyle söylemek mümkündür: Ayette kastedilen, genel kanâate göre nübüvvet ve ilim mirasıdır. Bu durumda hadîsle çelişmesi söz konusu değildir. Ayette mal mirasının kastedilmesi ihtimaline göre ise, hadîsi sadece Hz. Peygamber'le tahsis etmek gerekecektir. Bazı sahâbînin "bizler" ifadesini Hz. Peygamber'in kendisi olarak anlaması bunu desteklemektedir. Her iki durumda da hadîsin ayetle çeliştiğini ve uydurma olduğunu söylemek zor görünmektedir. (Detay ve kaynaklar için bkz. Yavuz Köktaş, "Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri" Adlı Eserde Geçen Bazı Hadîs Tenkitlerinin Değerlendirilmesi, *Diyanet İlmi Dergi*, (2004) 40, sy. 4)

SÂLİM'İN SÜT EMMESİ

SORU 49: Sâlim'in süt emmesiyle ilgili tenkit edilen bir rivayet hakkında.

Rivayete göre Ebû Huzeyfe, ensârdan bir kadının mevlâsı Sâlim'i evlatlık edinir ve onu, kardeşi Velîd'in kızı Hind ile evlendirir. Bunun için Sâlim "Ebu Huzeyfe'nin oğlu" diye çağrılır. Kur'ân evlatlığı yasaklayınca Sâlim, Ebû Huzeyfe ailesine yabancı olur. Bu durum, her iki taraf için de çetin gelir. Çünkü Sâlim ve karısı, Ebû Huzeyfe'nin evine gelip çalışmaya, külfetsiz girip çıkmaya alışmışlardır. Kendi oğlu saydığı Sâlim'in yanında, gerektiğinde evin içinde işte giydiği elbise ile, zinitiyle dolaşmaya alışmış olan Sehle, durumu Hz. Peygamber'e anlatır. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Sehle'ye "Sâlim'i beş kez emzirmesini" söyler. Böylece Sâlim onun sütoğlu yerine geçmiş olur. (Ebû Dâvûd, Nikâh, 9)

Müslim'in rivayetlerinde ise emmenin sayısı geçmez. Bununla birlikte iki şey anlatılır:

1. Sâlim'in yabancılığından dolayı Ebû Huzeyfe'nin nefsinde bir şey (kıskançlık) hissetmesi; Hz. Peygamber'in "Onu emzir ki, ona haram olsun." (Müslim, Rada', 28) veya "Onu emzir ki, Ebû Huzeyfe'nin içindeki şey gitsin." buyurması. (Müslim, Rada', 30)

2. Hz. Peygamber'in zevcelerinin, bu iznin yalnız Ebû Huzeyfe'nin karısı Sehle'ye verilmiş özel bir izin olduğunu söylemeleri. (Rada', 31)

S. Ateş, "Anneler çocuklarını tam iki yıl emzirirler" (Bakara, 233) ayetini ve "Sütten haram kılan, çocuk henüz sütten kesilmeden önce memeden verilip çocuğun bağırsaklarını besleyendir" (Tirmizî, Rada', 5) hadîsini kaydettikten sonra, yukarıdaki hadîslerle ilgili olarak şu yorumu yapar: "Hz. Peygamber de hanımları da bu hadîsten münezzehtir. Hz. Peygamber'in bir kadına memesini çıkarıp ergin, evli ve yabancı bir erkeği emzirmesini söylemiş olması akla, mantığa sığmaz. Karısını yabancı erkeğin görmesini dahi kıskanan adam, karısının memesini çıkarıp kıskandığı erkeğin ağzına vermesine, hem de bir kere değil, beş kere böyle yapmasına nasıl tahammül eder? Kaldı ki, dinde özel bir hüküm yoktur. Dinin hükümleri, Kur'ân'ın ve Hz. Peygamber'in buyrukları herkes için geçerlidir? İstisna varsa Kur'ân'da belirtilmiştir."

Bu eleştirilerin, bizzat Sâlim'in Sehle'den emdiği düşünülerek yapıldığı anlaşılmaktadır. Böyle bir durum, hem yukarıda kaydedilen ayet ve hadîse hem de insanın tabiatına aykırılık arz etmektedir. Bu durumda yukarıdaki hüküm hadîslerde de belirtildiği gibi "özel" olarak kabul edilmemelidir. Ateş'in dinde özel hüküm olamayacağına dair görüşü, hele bunu Kur'ân'la sınırlaması hem isabetli değildir, hem de bir çelişkidir. Ayrıca kolaylık prensibinin bulunduğu, ruhsatların ve zarûretlerin olduğu ve insan gerçeğini dikkate alan bir dinde özel hükümlerin bulunduğu da bir gerçektir. Ancak bu hükümler hiçbir zaman kalıcı değil, mevcut haldeki durumu halledebilmek için geçici verilmiş hükümlerdir.

Mesela, ramazanda karısı ile cima eden Arabî hakkında keffaret hükmünün özel uygulanması, hiçbir şeye sahip olmayan fakir sahâbîden mehir olarak ezberindeki bazı sûrelerin kabulü, bazı sahâbîlerin "yalnız sana mahsus" kaydıyla oğlak kurban etmelerinin yeterli görülmesi hep bu kabilden örneklerdir.

Bu örnekler zarûret ortaya çıktığında dinde özel hükümlerin uygulanabileceğini göstermektedir.

Dinde özel hükümlerin bulunabileceğini kabul edenler, Sâlim hadîsini de bu kategoride değerlendirmektedir. Bunlardan biri olan Tahir b. Aşur, meseleyi hukukî çerçevede şöyle ortaya koyar:

"Acaba gerçek bir fakih bu hâdisenin, herhangi bir ön girişim bulunmadan ve bu durumda olan insanların buna karşı gerekli hazırlıklarını henüz yapmadan evlatlık müessesinin aniden kaldırılmasının gerektirdiği bir ruhsat olduğunda şüphe edebilir mi? Bu konuda izin şeklinde verilen ruhsat görünürde bir çıkış yolu aramak kaydı ile verilmiştir. Böylece hem kanuna karşı saygı, hem kısmen yan çizme (muhâlefet), hem yumuşaklık, hem de hukukî nizamın (sûreta da olsa) korunması birlikte sağlanmıştır."

Buna göre Sâlim'e özel bir durumun olduğu kabul edilmekle birlikte, ayrıca Sâlim'in bizzat Sehle'nin göğsünden emdiği de kabul edilmektedir. Şüphesiz bu bir ihtimaldir. Ancak olayın Sâlim'e özel olmasıyla birlikte Sehle'nin bizzat göğsünden içip içmediği konusunda başka bir ihtimal daha vardır. Bu ihtimali Ma'zerî şöyle belirtmektedir:

"Dâvûd ez-Zahirî, süt haramlığının sadece göğüsten emmeyle gerçekleşeceğini kabul etmiştir. Oysa Hz. Peygamber 'süt haramlığının sadece açlıktan olacağını' ve 'mideyi besleyen şeyle gerçekleşeceğini' belirtmiştir. Bu ise, boğazdan dökmek sûretiyle mideye ulaşan sütle de, göğüsten emmeyle de gerçekleşir. Muhtemelen Sâlim'in emmesi de böyledir. Kadının göğsüne dokunmaksızın, boğazından aşağıya dökmüşlerdir."

Nevevî de Kadı Iyâd'ın bu görüşte olduğunu, bu görüşün ise "güzel" olduğunu ifade eder. (*el-Minhâc*, X, 274)

Bizce de isabetli olan bu görüşe göre olay, Sâlim'e hasstır, başka bir zamanda, başka bir kişiye uygulanması mümkün değildir. Fakat -böyle olsa da- Sâlim bizzat Sehle'nin göğsünden süt içmemiş, başka bir kaba süt alınarak ona içirilmiştir.

HZ. PEYGAMBER VE ŞİRK YEMEĞİ

SORU 50: Hz. Peygamber'in putlara kesilen et yemeğinden yeyip yemediği hakkında.

Konuyla ilgili olarak Buhârî şu hadîsi rivayet etmiştir: "Resûlullah Mekke yakınındaki Beldah vadisinin alt tarafında Zeyd b. Amr b. Nufeyl ile buluştu. Bu buluşma kendisine vahiy indirilmesinden önce idi. Orada Resûlullah, Zeyd'e içinde et yemeği bulunan bir sofra takdim etti. Zeyd bundan yemeyi kabul etmedi, sonra da (orada bulunan Kureyş topluluğuna) 'Ben sizin putlarınız üzerine kesmekte olduğunuz hayvanların etlerinden yemem, ben üzerine Allah'ın ismi anılmış olanlardan başkasını yemem.' dedi." (Zebâih, 16)

Aynı rivayetin *Menâkıbu'l-ensâr*'da geçen şekli ise şöyledir: "...Bu sırada Peygamber'e bir sofra takdim edildi. Peygamber yemekten yüz çevirdi. Zeyd, Kureyş'e hitâben şöyle dedi..." (Menâkıbu'l-ensâr, 24)

Birinci rivayette sofrayı Hz. Peygamber'in Zeyd'e takdim ettiği vardır. İfadeler Hz. Peygamber'in ondan yediğini çağrıştıracak biçimdedir. İkinci rivayette ise, Hz. Peygamber'e bir sofranın takdim edil-

diği vardır. Hz. Peygamber de yemediğini tasrih etmiştir. Hadîs şârihleri bu iki rivayeti birlikte mütalaa ederek şu kanâate varmışlardır: "Kureyşliler Peygamberimize peygamberlik gelmeden önce Beldah'ta içinde et bulunan bir sofra takdim etmişler, Peygamberimiz de putlar adına kesilen şeyleri yemediğinden, sofrayı o sırada yanlarına gelmiş bulunan Zeyd'e takdim etmiş o da orada bulunanlara hitâben 'Ben putlarınıza kestiğiniz şeyleri yemem.' demiştir." (İbn Hacer, *Fethu'l-barî*, VII, 526; XI, 59; Aynî, *Umdetu'l-kārî*, XVII, 231) Dolayısıyla bu iki rivayet bu şekilde birleştirilmiş olmaktadır. Sonuçta Hz. Peygamber'in putlar adına bir et yemeğinden yediğini söylemek mümkün değildir.

KAYNAKÇA

Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, Beyrut 1997.

Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Beyrut, 1969.

Ahmed İbn Hanbel, *Müsned,* İstanbul 1992.

Ali Çelik, *İslâm'ın Kabul veya Reddettiği Halk İnançları*, İstanbul, 1995.

Aliyyu'l-Kārî, *el-Esrâru'l-merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevzûa*, Beyrut, 1986.

Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul 1992.

———, *et-Târîhu'l-kebîr*, Beyrut ts.

Cemâluddîn Kāsımî, *el-Fetvâ fi'l-İslâm*, Beyrut, 1986.

Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, Ankara, 2010.

Ebû Dâvûd, *Sünen*, İstanbul 1992.

Ebû Ya'lâ, *Tabakātu'l-hanâbile*, Beyrut, ts.

Fahrettin Atar, "Fetva", *DİA*, XII.

Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, çev. Sâlih Akdemir, Ankara, 1995.

Hakîm en-Neysâbûrî, *Ma'rifetetu ulûmi'l-hadîs*, Beyrut, 1997.

Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl*, Beyrut 1992.

Hamza el-Melibârî, *Nazarâtun cedîde fî ulûmi'l-hadîs*, Beyrut, 2003.

Hasan Fevzi Hasan es-Saîdî, *el-Menhecu'n-nakdî inde'l-mütekaddimîn mine'l-muhaddisîn ve eseru tebâyuni'l-menhec*, Kahire, 2000.

İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-Hadîsiyye*, Mısır 1307.

İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, (thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Baz), Beyrut, 1996.

———, *Nuhbetu'l-Fiker Şerhi*, Ankara, ts.

İbn Hibbân, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, (thk. Şuayb el-Arnavud), Beyrut, 1988.

İbn Kuteybe, *el-Mesâil ve'l-ecvibe* (thk. Mervan el-Akiyye ve Muhsin Harabe) Beyrut 1990.

İbn Mâce, *Sünen*, İstanbul 1992.

İbnu'l-Cevzî, *Kitâbu'l-mevzûât*, (thk. Tevfik Hamdun), Beyrut, 1995.

İbnu'l-Kayyım, *el-Menâru'l-münîf*, Haleb, 1970.

———, *Kitâbu'r-ruh*, İstanbul 1993.

İbnu's-Salâh, *Fetâvâ ve mesâil* (thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acî) Beyrut 1986.

———, *Ulûmu'l-hadîs*, Beyrut ts.

İsmail H. Ünal, "Fazlur Rahman'ın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Kavramı Üzerine", *İslâmî Araştırmalar*, 1990, sy. 4.

İsmail L. Çakan, *Hadîs Usûlü*, İstanbul 1993.

———, *Hadîs Edebiyatı*, İstanbul, 1989.

Kemal Sandıkçı, *Câmiu'l-usûl Tercüme ve Şerhi*, İstanbul, 2008.

Kettânî, *er-Risâletu'l-müstatrefe*, İstanbul, 1986.

Kurtubî, *el-Müfhim li-ma eşkele min telhîsi kitâbi Müslim*, Beyrut, 1996.

Mahir Yâsîn Fahl, *Eseru ileli'l-hadîs fî ihtilâfi'l-fukaha*, Amman, 2000.

Mâlik b. Enes, *Muvatta*, İstanbul 1992.

Mevdûdî, *Meseleler ve Çözümleri, Meseleler ve Çözümleri*, (terc. Yusuf Karaca), İstanbul, 1990

———, *Sünnetin Anayasal Niteliği,* (çev. N. Ahmet Asrar), İstanbul, 1997.

Misfir b. Gurmullah, *Hadîste Metin Tenkidi Metotları*, İstanbul 1997.

Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul, ts.

Muhammed Şevman er-Rumlî, *Ahâdîsu's-süneni'l-erbati'l-mevzûa bi-hükmi'l-allame Muhammed Masıruddin el-Elbânî*, Kahire, 2001.

Mustafa ez-Zerka, ("el-Akl ve'l-fıkh fî fehmi'l-hadîsi'n-nebevî", *Me-celletü Külliyeti'd-Dirâsâti'l-İslâmiyyeti'l-Arabiyye*, (1996), sy. 13.

Mücteba Uğur, *Hadîs İlimleri Edebiyatı*, Ankara, 1996.

Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul 1992.

Nesaî, *Sünen*, İstanbul 1992.

Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ ve'l-luğa*, Beyrut, ts.

Nurettin Itr, *Menhecu'n-nakd*, Dımeşk 1989.

Sa'd b. Abdullah Al-i Humeyd, *Fetevâ hadîsiyye*, Riyad, 1999.

Sadık b. Abdurrahman, *Tashîhât fî tatbiki ba'zi's-sünen*, Beyrut, 2006

Salahattin Polat, *Hadîs Araştırmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

Sehavî, *el-Ecvibetu'l-mardiyye fimâ süile es-Sehavî mine'l-ehâdîsi'n-nebeviyye.* (thk. Muhammed İshâk Muhammed İbrahim) Riyad, 1418.

Subhi es-Sâlih, *Kur'ân İlimleri*, Konya, ts.

Suyûtî, *el-Hâvî li'l-Fetâvâ fi'l-fıkh ve ulûmi'l-Kur'ân ve'l-hadîs*, Beyrut ts.

Şah Veliyyullah, *Huccetullâhi'l-bâliğa,* (çev. Mehmet Erdoğan),

Şerif Hatim b. Arif, *el-Menhecu'l-muktereh li-fehmi'l-mustalah,* Riyad, 1996.

Tirmizî, *Sünen*, İstanbul 1992.

Yaşar Kandemir, "İbn Hacer el-Askalânî", *DİA*, IX.

Yunus Apaydın, "Hanefî Hukukçuların Hadîs Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevi Inkıta Anlayışı", *EÜİFD*, (1992) 8.

Yûsuf el-Karadavî, *Çağdaş Meselelere Fetvalar*, İstanbul 1996.

Zehebî, *Tezkiretu'l-huffâz*, Beyrut ts.

Zekeriya Güler, *Hadîs Günlüğü*, Konya, 2008.

HADÎS FİHRİSTİ